



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Der Pragmatismus ist die Gerechtigkeit“

Verfasser

Sebastian Kletzl

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 000 296

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Philosophie

Betreuerin:

Ao. Univ.-Prof. Dr. Anna Monika Singer



Für meine Eltern und Carina,  
ohne deren Hilfe mein geistiger Horizont  
immer noch bei Lustigen Taschenbüchern enden würde.



Was wichtig ist: das Unsagbare, das Weiße zwischen den Worten, und immer reden diese Worte von den Nebensachen, die wir eigentlich nicht meinen. Unser Anliegen, das eigentliche, läßt sich bestenfalls umschreiben, und das heißt ganz wörtlich: man schreibt darum herum. Man umstellt es. Man gibt Aussagen, die nie unser eigentliches Erlebnis enthalten, das unsagbar bleibt; sie können es nur umgrenzen, möglichst nahe und genau, und das Eigentliche, das Unsagbare, erscheint bestenfalls als Spannung zwischen diesen Aussagen.

Max Frisch – Tagebuch 1946-1949



# Inhaltsverzeichnis

<b>Abkürzungsverzeichnis .....</b>	<b>9</b>
<b>Hinführung .....</b>	<b>11</b>
<b>1. Ideengeschichte .....</b>	<b>15</b>
1.1. Neubeschreibung.....	19
1.1.1. Antike Metaphysik und ihre Wurzeln in der Religion .....	20
1.1.2. Von den „ewigen Dingen“ zum „inneren Schauplatz“ .....	26
1.1.3. Die Grenzen der Sprache .....	33
1.1.4. Und die Zukunft .....	37
1.2. Vier Thesen .....	44
1.3. Bleiben wir realistisch! .....	54
1.3.1. John Searle und der „externe Realismus“ .....	56
1.3.2. Thomas Nagel und der „Blick von Nirgendwo“ .....	60
1.3.3. Weitere „Realisten“ .....	64
<b>2. Wahrheit.....</b>	<b>67</b>
2.1. Eine Philosophie ohne Zentrum.....	69
2.1.1. Normale und revolutionäre Diskurse .....	69
2.1.2. Systematische und bildende Philosophie .....	79
2.1.3. Rorty als bildender Philosoph.....	83
2.1.4. Rorty über Wahrheit .....	87
2.2. Das „Gespenst des Relativismus“ .....	95
2.2.1. Putnams „interner Realismus“ .....	96

2.2.2.	(Kultur)Relativismus: Putnams Vorwurf .....	104
2.2.3.	Ist die Philosophie ein Fundament? .....	112
2.2.4.	Ontologische Klüfte und Begriffsschemata .....	118
2.2.5.	Wahrheit und gerechtfertigte Behauptbarkeit .....	122
2.2.6.	Linguistische Intentionen und kontrafaktische Sätze .....	125
2.2.7.	Das Element der Überredung .....	133
2.2.8.	Fließende Dualismen .....	139
2.3.	Ethische Hintergründe .....	147
<b>3.</b>	<b>Gerechtigkeit .....</b>	<b>163</b>
3.1.	Der unmögliche revolutionäre Diskurs .....	168
3.2.	Ethik als Wagnis – ein Fazit .....	183
<b>4.</b>	<b>Literaturverzeichnis .....</b>	<b>187</b>
<b>5.</b>	<b>Anhang .....</b>	<b>193</b>
5.1.	Abstract (Deutsch/Englisch) .....	193
5.2.	Curriculum Vitae .....	195



# Abkürzungsverzeichnis

Bücher von Richard Rorty:

- CP - Consequences of Pragmatism (1982)
- EKZ - Eine Kultur ohne Zentrum (1993)
- HE - Hoffnung statt Erkenntnis (1994)
- KIS - Kontingenz, Ironie und Solidarität (1992)
- LT - The Linguistic Turn (1992)
- ORT - Objectivism, Relativism and Truth (1991)
- PHK - Philosophie als Kulturpolitik (2007)
- PSH - Philosophy and Social Hope (1999)
- SDN - Der Spiegel der Natur (1981)
- SO - Solidarität oder Objektivität? (1988)
- WF - Wahrheit und Fortschritt (2000)
- WW - Wozu Wahrheit? (gemeinsam mit Donald Davidson) (2005)

Bücher von Hilary Putnam:

- RHF - Realism with a human face (1990)
- RP - Renewing Philosophy (1992)
- RR - Realism and Reason (1938)
- RuR - Repräsentation und Realität (1999)
- VRS - Von einem realistischen Standpunkt (1993)
- VWG - Vernunft, Wahrheit und Geschichte (1990)
- WL - Words and Life (1995)



# Hinführung

Als ich zum ersten Mal auf die Schriften von Richard Rorty aufmerksam wurde, war dies eine Art von philosophischem Erweckungsereignis. Denn mich beschlich im Laufe meines Studiums der Philosophie immer mehr der Verdacht, irgendwo eine falsche Abzweigung genommen zu haben. Ich hatte dieses Gefühl jedes Mal, wenn jemand von mir wissen wollte, was „man denn eigentlich so mache in der Philosophie“. Eine solche Frage brachte mich in Verlegenheit, denn mir fehlte eine Erklärung, die verdeutlichen konnte, warum mich das Studium der Philosophie begeisterte. Wenn ich es dann doch zu erklären versuchte, erntete ich meistens verständnislose Blicke. Das Problem war, dass ich diese Blicke niemandem verübeln konnte. Denn es schien mir ebenso klar wie den Leuten, denen ich das Studium der Philosophie näherzubringen versuchte: Philosophie war etwas für den „Elfenbeinturm“. Schön, aber letztlich irrelevant. Auch ich selbst konnte mir unter der Berufsbezeichnung „Philosoph“ ähnlich wenig vorstellen wie unter „Diplomat“ – man kennt das Wort zwar, es bezeichnet allerdings eher einen undeutlichen Nebel als eine klare Vorstellung davon, was diese Menschen tun. Ich wusste nicht, was ich mit der Vorstellung anfangen sollte, dass mich etwas gesellschaftlich derart Irrelevantes begeistern konnte.

Nun, dies änderte sich wie gesagt, als ich Rorty für mich entdeckte. Denn Rortys vorrangiges Ziel war es, Philosophie für eine größere Zahl von Menschen wieder interessant zu machen. Seine Diagnose lautete, dass sich die (analytische) Philosophie in eine überspezialisierte Disziplin verwandelt hatte und diese Spezialisierung nun mit dem Preis der gesellschaftlichen Irrelevanz bezahlte.

Dabei herrschte an der Schwelle zum 20. Jahrhundert durch den logischen Empirismus gerade in Wien der Optimismus, dass althergebrachte metaphysische Probleme bald für immer als gelöst betrachtet werden könnten. Die Gründerväter des Wiener Kreises verbanden mit dieser „Überwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der

Sprache“ (Carnap) auch das politische Projekt der Aufklärung. Als paradigmatisch für das philosophische Vorgehen galten dabei die exakten Naturwissenschaften. Aus diesem Grund widmete man dem Thema „Verifikation“ und später auch dem Thema „Wahrheit“ große Aufmerksamkeit. Man hoffte auch bei diesen zentralen Problemen auf eine baldige Auflösung der philosophischen Verwirrungen. Doch die dadurch losgetretene Realismusdebatte zeigte, dass endgültige Lösungen in der Philosophie nach wie vor außer Reichweite liegen. Man musste erkennen, dass man wohl nie bei feststehenden Wahrheiten ankommen würde, sondern dass alle Begriffe einem stetigen Wandel unterworfen scheinen. Die analytische Philosophie, die sich dieser Einsicht oftmals verweigert, ist daher laut Rorty so etwas wie eine universitäre Insel der Seligen, die sich nicht um weltliche Belange kümmert. So wurde die große analytische Debatte um Realismus und Wahrheit größtenteils unter Ausschluss der Öffentlichkeit verhandelt. Man schrieb über das Wesen der Wahrheit und der Wirklichkeit ohne natürlich eine Einigung auch nur in Sichtweite zu bekommen, aber man machte durchaus interessante Fortschritte – die Öffentlichkeit jedoch nahm wenig Notiz davon. Genau mit diesem Umstand wollte sich Rorty nicht zufrieden geben. Er vertrat deswegen die Ansicht, dass die bisher fruchtlose Debatte um Wahrheit und ein bestimmter Stil, Philosophie zu betreiben, der mit dieser Debatte zusammenhängt, besser beendet werden sollten. Die Philosophie sei eine der letzten Disziplinen, in der dieses überstarke Bild der Wahrheit ernst genommen würde. Die westliche Kultur hatte sich jedoch weiterbewegt. Absolutistische Erklärungsmuster, wie sie in der Philosophie noch vorherrschen, sind in Zeiten politischer Pluralisierung und Liberalisierung laut Rorty nicht mehr angebracht.

Rorty selber war in seinem Philosophieren von politischen Umwälzungen tief beeinflusst. Er wollte die Verbreitung der liberalen Demokratie mit philosophischen Mitteln unterstützen. Aus diesem Grund war er der ethisch und politisch inspirierten Ansicht, dass man sich in der Philosophie weniger auf althergebrachte Begriffe wie „Wahrheit“ oder „Referenz“, als viel mehr auf den Begriff der „Freiheit“ konzentrieren sollte. Doch solange die Philosophie von einem bestimmten Bild gefangen war, könne dies nicht gelingen. Um von diesem Bild loszukommen hat Rorty versucht, das leitende Paradigma der Philosophie zu wechseln, und sie nicht als wissenschaftliche Tätigkeit, sondern als großes Gespräch zu denken. Daraus ergeben sich weitreichende Konsequenzen. Die vielleicht wichtigste

Änderung ist, dass Philosophie nun als eine kulturelle Sinnfindungspraxis neben Wissenschaft, Kunst, Religion oder Politik erfasst wird. Dadurch hofft Rorty, dass die Philosophie für einen größeren Kreis von Menschen wieder relevant wird.

Ein wichtiger Schritt zu solch einer größeren Relevanz ist es für Rorty also, vom Thema „Wahrheit“ Abstand zu nehmen. Denn in Gesprächen spielt „Wahrheit“ eine weniger zentrale Rolle als in wissenschaftlichen Untersuchungen. In Gesprächen wird die meiste Arbeit vom Begriff der „gerechtfertigten Behauptbarkeit“ und von weiterführender Argumentation übernommen. „Wahrheit“ wurde nach Rortys Bild der Philosophiegeschichte bisher als ein „Gesprächstopper“ verwendet, ähnlich wie der Begriff „Gott“ in religiösen Sprachspielen. „Das ist die Wahrheit!“ ist in der Philosophie ein Endpunkt wie „Gott hat es befohlen!“ in der Theologie – zumindest dem Wunsch nach. Doch dieser Wunsch scheint unerfüllbar zu sein. Von diesem Problem handelt die vorliegende Arbeit.

Ich möchte nun den Verlauf der Arbeit skizzieren. In Kapitel 1 wird dargestellt, welche philosophiehistorischen Ansichten hinter Rortys Denken stehen. Ich werde zeigen, dass sich Rorty in der Philosophie immer von derselben Idee lossagen wollte, auch wenn er häufig die einzelnen Ziele wechselt. Diese Idee habe ich das „metaphysische Bild“ der Philosophie genannt. Dieses hielt die Philosophie seit Descartes gefangen und von ihm will Rorty loskommen, wenn er philosophische Bausätze wie Realismus, Repräsentationalismus, Essentialismus, Metaphysik und andere kritisiert.

Kapitel 2 beschäftigt sich vor diesem Hintergrund mit der spezielleren Frage: Wie steht es um Rortys Ansichten zum Thema Wahrheit? Was ist sein Gegenvorschlag gegen eine vom metaphysischen Bild beherrschte Philosophie? Als Antwort auf diese Frage wird das Konzept der „bildenden Philosophie“ vorgestellt – jene Gegenposition Rortys, die auf das Gespräch fokussiert.

Der verbleibende Teil des Kapitels versucht, ein Gespenst auszutreiben – das „Gespenst des Relativismus“, wie Feyerabend es nannte. In der Diskussion mit Hilary Putnam werden die Konturen und Konsequenzen von Rortys Position schärfer herausgearbeitet. Es zeigt sich, dass Putnam und Rorty dasselbe Ziel haben, nämlich das ethische Ziel größerer Freiheit, dass sich aber die Wege unterscheiden, die sie gehen möchten. Denn Putnam ist darüber beunruhigt, dass Rortys Ansichten zu einem Relativismus führen, der eine

vernünftige Begründung von ethischen Grundsätzen und moralischen Aussagen unmöglich macht. In einer genauen Diskussion von Putnams Vorwürfen und Rortys Antworten wird sich zeigen, dass diese Angst vor „Rortys Relativismus“ unberechtigt ist. Putnam meint, dass er seine eigene Position des „internen Realismus“ gegen die Gefahr des Relativismus absichern kann. Ich werde allerdings zeigen, dass Putnams Position begründungstechnisch nicht mehr leisten kann als die Position von Rorty. Ich werde argumentieren, dass dies jedoch kein Problem ist, da Rortys Position eine ausreichende Leistung erbringt.

Im letzten Kapitel soll ein Ausblick gegeben werden, wie man mit Rortys Offenheit über Ethik und moralische Begründung sprechen könnte. Dazu wird Rorty mit Jacques Derrida zusammengedacht. Die These lautet, dass das, was Rorty „revolutionären Diskurs“ nennt, als ein „Ereignis“ im Sinne Derridas gesehen werden kann. Dies wird abschließend anhand von Vladimir Nabokovs Roman *Einladung zur Enthauptung* verdeutlicht.

Ich möchte an dieser Stelle einigen Menschen danken, die diese Arbeit mitgestaltet haben. Allen voran gilt mein Dank der Betreuerin dieser Arbeit, Dr. Mona Singer, für ihre genaue wie hilfreiche Kritik und für die viele Zeit, die sie investiert hat.

Ich möchte dem Wiener Kreis Kolloquium danken, in dessen Rahmen ich Teile dieser Arbeit vortragen und zur Diskussion stellen durfte. Mein besonderer Dank gilt hier Richard Dawid, der mir diese Chance ermöglichte.

Weiters möchte ich Peter Keicher, Michael Schorner, Christoph Limbeck-Lilienau, Fabian Steinschaden und dem Wiener Forum für Analytische Philosophie danken, besonders Robert Frühstückl und Dejan Makovec, deren Kommentare zu Grundsatzfragen zu (wie ich hoffe) enormen Verbesserungen Anlass gaben.

Ein besonderer Dank gilt an dieser Stelle Christine Cermak, die dem Fehlerteufel, der von dieser Arbeit Besitz ergriffen hatte, erfolgreich die Stirn geboten hat.

Es waren ohne Frage noch weitere Menschen wichtig, die ich hier nicht nennen kann, des Umfanges und der Erinnerung wegen. Max Frisch hat einmal geschrieben, dass jeder Mensch der Verfasser wie auch das Werk aller anderen Menschen ist. Ich bin mir bewusst, deswegen in einer tiefen Schuld zu stehen. Ohne die Menschen die mein Leben gestalten – hier namentlich erwähnt oder nicht – wäre all dies nicht möglich gewesen.

Danke.

# 1. Ideengeschichte

„Philosophie, die Bescheidenheit lernt,  
übernimmt auch Verantwortung.“<sup>1</sup>

In diesem Kapitel wird ein Bild nachgezeichnet, das, wenn man Rorty glauben möchte, die gegenwärtige Philosophie gefangen hält. Um dies zu belegen, unternimmt Rorty den Versuch, aktuelle philosophische Debatten aus einer historistischen Perspektive zu betrachten. Dazu entwirft er eine Geschichte von philosophischen Ideen, die von folgender Frage geleitet werden: „Warum sollte die Demokratie allen anderen Staatsformen vorgezogen werden?“

Rorty ist der Ansicht, dass man durch die Philosophiegeschichte hindurch versucht habe, die eigenen, kontingenten und idiosynkratischen Ansichten, was es bedeutet, ein geglücktes Leben zu führen, mit dem Streben nach Gerechtigkeit zu verbinden. Diese These Rortys lässt sich autobiographisch in seine Jugend zurückverfolgen. In seinem Essay *Trotsky and the Wild Orchids* schreibt er: „Insofar as I had any projects in mind, it was to reconcile Trotsky and the orchids. I wanted to find some intellectual or aesthetic framework which would let me – in a thrilling phrase which I came across in Yeats – ‘hold reality and justice in a single vision’.“<sup>2</sup> Die Orchideen, mit denen sich Rorty in seiner Jugend hingebungsvoll beschäftigte, sind seine Bezeichnung für einen sinnstiftenden, aber gänzlich privaten Zustand. Der junge Rorty wollte diese für ihn so wichtige Dimension seines Lebens mit den politischen Vorstellungen verbinden, die er in seinem Elternhaus kennen gelernt hatte. Diese seine liberalen Vorstellungen sind hier unter dem Begriff „Trotski“ subsummiert. Denn Rorty kam durch seine trotzkistisch inspirierten Eltern früh zu der Überzeugung „that the point of

---

<sup>1</sup> Dewey, John: *Der Einfluss des Darwinismus auf die Philosophie*. In: Dewey, John: *Erfahrung; Erkenntnis und Wert*. S. 24.

<sup>2</sup> PSH. S. 7.

being human was to spend one's life fighting social injustice.“<sup>3</sup> Doch er erkannte auch, dass seine private Vorliebe für „Orchideen“ in seinem geplanten Kampf gegen Ungerechtigkeit keinerlei Nutzen haben würde.

Die Suche nach einem umfassenden Rahmen, der die Orchideen mit Trotski verbinden sollte, trieb Rorty, wie er schreibt, zur Philosophie, genauer gesagt, zunächst zum Platonismus. Denn Platon schien eine Antwort auf die Frage zu haben, wie man die private Erfüllung mit sozialer Gerechtigkeit vereinbaren könnte. Doch nach und nach erkannte Rorty, dass diese Art von platonisch-kantisch inspirierter Philosophie, die die amerikanischen Universitäten seiner Zeit beherrschte, für sein Projekt von keinem großen Nutzen ist. Für die solidarische, offene, pluralistische demokratische Kultur, von der Rorty träumt, ist – so lautet seine zentrale These – die Suche nach Fundamenten und letzten Wahrheiten nicht hilfreich. Rorty wehrt sich gegen die Ansicht, dass unsere kulturellen Tätigkeiten ein Fundament in einer nichtmenschlichen Wirklichkeit haben müssen.<sup>4</sup> Er kam deswegen zu der Ansicht, dass die früher auch von ihm selbst erhoffte „single vision“ weder von der Philosophie noch sonst auf irgendeine Weise erreicht werden kann. Dieses Kapitel beschäftigt sich mit Rortys Versuch, diese These plausibel klingen zu lassen.

„Kultur“ beschreibt bei Rorty zumeist all diejenigen Artefakte, die Menschen in ihrem Umgang mit anderen Menschen herstellen und kann so als Gegenbegriff zu „Natur“ gesehen werden.<sup>5</sup> „Artefakt“ ist dabei ebenso in einem weiten Sinn zu verstehen, nicht nur als seiende Gegenstände, sondern auch die Produkte von Kunst, Religion und Philosophie. Verschiedene Kulturen sind demnach solche, die auf unterschiedliche „Artefaktgeschichten“ zurückblicken und sich durch unterschiedliche solcher Geschichten als zusammengehörige Gruppe definieren.

Ich werde, nach einigen geschichtlichen Umrissen, die einen Hintergrund bereitstellen, aus dieser Ideengeschichte vier Thesen formulieren. Diese vier Thesen ergeben das, was in dieser Arbeit das „metaphysische Bild“ genannt wird. Sie besagen, grob gesprochen, dass der Begriff der Wahrheit eine wichtige Rolle in der Philosophie spielt, und dass diese Wahrheit aus einer bestimmten Art von Korrespondenz unserer Begriffe und der Wirklichkeit stammt. Das setzt voraus, dass es ein So-Sein der Wirklichkeit, eine Essenz der

---

<sup>3</sup> PSH. S. 6.

<sup>4</sup> Vgl. Voparil, Christopher & Bernstein, Richard (Hg.): The Rorty Reader. S. 58.

<sup>5</sup> Rorty benutzt im Großen und Ganzen drei verschiedene Verwendungen des Begriffs „Kultur“. Siehe WF. S. 271ff.



Dinge gibt, die dabei relevant ist. Das wiederum führt zu der These, dass sich dem Menschen einige metaphysische Probleme notwendig aufdrängen, einige Dualismen, die es zu überbrücken gilt, wie beispielsweise den Dualismus von Subjekt und Objekt. Diese Dualismen sollen durch ein Medium verbunden werden. Früher war dieses Medium das Bewusstsein, und seit dem Linguistic Turn ist es, so Rorty, die Sprache. Dadurch, dass die Philosophie Auskünfte über notwendige Rahmen und über das innere Wesen der Wirklichkeit geben kann und auch über das Medium, mit dem wir die Welt strukturieren, stellt sie einen gewissen Anspruch darauf, menschliche Kulturen zu fundieren.

Rorty ist dem gegenüber der Ansicht, dass Philosophie kulturelle Praktiken nicht fundieren kann. Sie spielt zwar mitunter eine wichtige Rolle in der Kultur, aber keine fundierende, sondern – so meint Rorty – eine kulturpolitische. Denn für Rorty hat Demokratie jederzeit den Vorrang vor der Philosophie. Philosophische Überlegungen können so gesehen die Demokratie nicht argumentativ „fundieren“, sondern sie höchstens in einem besseren Licht dastehen lassen.<sup>6</sup>

Dass Rorty sich von dem von mir mit vier Thesen umrissenen Bild abwendet, wenn er Begriffe wie „Repräsentationalismus“, „Realismus“, „Platonismus“, „Objektivität“, „Erkenntnistheorie“, „Metaphysik“, „Essentialismus“ und andere kritisiert, werde ich durch eine Vielzahl von Belegen zu untermauern versuchen. Ich will damit aber nicht die Differenzierungen zwischen diesen verschiedenen Bezeichnungen einebnen. Ich will lediglich zeigen, dass hinter all diesen Begriffen ein gemeinsames Bild gefunden werden kann, das sich in verschiedenen und wohl differenzierten Ausformungen zeigt. Dieses metaphysische Bild, das Rorty implizit durch diese Begriffe und Labels kritisiert, ist der Versuch, Gewissheiten jenseits von Zeit, Raum und Kontingenz zu finden, an denen man sich als menschliches Wesen orientieren kann. Diese Gewissheiten wurden, laut Rortys Ansicht, in der Philosophie fälschlicherweise herangezogen, um die „Orchideen“ mit „Trotski“, die private Erfüllung mit sozialer Gerechtigkeit, zu einer „single vision“ zu verschmelzen. Rorty versucht also, das metaphysische Bild und die damit verbundenen philosophischen Probleme mit seiner historistischen Erzählung nicht mehr als aus dem Wesen der Welt oder des Menschen stammend zu erfassen, sondern sie als eine Episode der abendländischen Kulturtradition zu verstehen.

---

<sup>6</sup> Vgl. SO. S. 82-125.

Im Anschluss versuche ich zu zeigen, dass es tatsächlich Philosophen gibt, die diese von mir hervorgehobenen vier Thesen und damit das Bild, das Rorty kritisiert, vertreten. Als Zeugen dafür habe ich vor allem John Searle und Thomas Nagel herangezogen. Diese und andere Philosophen vertreten oder vertraten zumindest einige der von mir formulierten Thesen und damit auch das von Rorty kritisierte Bild. Ich hoffe, dass ich im darauffolgenden 2. Kapitel plausibel machen kann, dass auch Hilary Putnam dieser von Rorty kritisierten Tradition in einigen Punkten noch enger verhaftet ist, als es einem Neopragmatisten lieb sein kann. Im 3. Kapitel möchte ich den provokanten Titel dieser Arbeit erklären, indem ich versuche, ein möglicherweise hilfreicherer Bild der Philosophie zu umreißen.

Die Frage, ob denn Rortys Vorgehen nicht allzu vorschnell ist, ob er philosophische Sprechweisen nicht allzu leichtfertig aufgibt – diese Frage werde ich nicht konklusiv beantworten können. Meiner Ansicht nach verhält es sich hierbei ähnlich wie bei Kuhns Beschreibung von normaler und revolutionärer Wissenschaft. Es ist bis heute nicht geklärt, ob solche Revolutionen in Anbetracht der empirischen Belege plausibel gemacht werden können. Es berufen sich Befürworter wie Gegner der These auf historische Gegebenheiten in den Wissenschaften. Die Frage, ob es solche Revolutionen tatsächlich gegeben hat, wird unentschieden bleiben, denn es scheint, als wäre dies eine Annahme, auf der das ganze System fußt, deren Richtigkeit aber innerhalb des Systems nicht zu beweisen ist. Trotz allem, wenn man Kuhn einen Vertrauensvorschuss gibt, erweist sich sein Buch *Die Struktur Wissenschaftlicher Revolutionen* als bahnbrechend. Man kann natürlich versuchen, den unzähligen Entwicklungen, die sich aus Kuhns Werk ergeben haben, einen Riegel vorzuschieben, indem man verneint, die Idee von derartigen Revolutionen könne überhaupt plausibel gemacht werden. Man kann natürlich dasselbe mit Rortys Versuch tun, ein Bild ausfindig zu machen, das hinter der aktuellen analytischen Philosophie steht. Gibt es so ein Bild tatsächlich? Es lassen sich sicher so viele Belege dagegen finden wie dafür. Ich möchte aber meinen, dass es lohnend ist, Rorty zuzuhören, bevor man überstürzt sein ganzes Projekt abschüttelt, weil die Prämissen unglaublich erscheinen.

Mark Twain soll einmal vermerkt haben: „Ein Mensch mit einer neuen Idee gilt solange als Spinner, bis sich die Sache durchgesetzt hat.“ Meiner Ansicht nach trifft dies zu, wenn die Idee tiefgreifende Konsequenzen hat. Denn dann ist eine Veränderung des ganzen Hintergrundes – der ganzen *Lebenswelt* und des *Denkstils*, um Begriffe von Wittgenstein zu

verwenden – vonnöten. Philosophen wie Wittgenstein haben versucht, uns einen neuen Blick auf die Dinge werfen zu lassen. Diese Versuche sind natürlich nicht vom ersten Satz an glaubwürdig, denn solche tiefgreifenden Veränderungen benötigen die Etablierung eines neuen Hintergrundes, vor dem sie erst plausibel erscheinen. Es bedurfte erst einer Menge Überredung, um die Grundlagen für solch einen neuartigen Umgang mit der Welt zu etablieren. Deshalb wird in dieser Arbeit nun mit folgender Forschungsfrage an Rortys Texte herangetreten: „Warum sollte ich die Dinge so sehen wollen?“.

## **1.1. Neubeschreibung**

In diesem Abschnitt wird erklärt, wie laut Rorty ein bestimmtes Bild, das die heutige Philosophie beeinflusst, als Episode der abendländischen Kulturgeschichte verstanden werden kann. Dieses Bild suggeriert, dass die Philosophie von zeitlosen, wesenhaften Problemen handelt, die auftreten, „sobald wir zu reflektieren beginnen“<sup>7</sup> und dass aus der Beschäftigung mit diesen Problemen eine kulturfundierende Wirkung erwächst. Rorty hingegen ist der von Hegel inspirierten, historistischen Ansicht, dass sich diese philosophischen Probleme aus geschichtlich gewachsenen Konstellationen ergeben haben. Antwortversuche auf diese Probleme haben eine wichtige Rolle in einer Kultur gespielt, die sich von der Theologie losreißen wollte, jedoch, die erhoffte fundierende Wirkung hatten sie nie. Meine Darstellung von Rortys geschichtlicher Nachzeichnung umfasst einen groben Abriss dreier Schritte: Erstens die Ursprünge dieses Bildes in der griechischen Antike. Zweitens die Verfeinerung der Grundpfeiler des Bildes bei John Locke und René Descartes und die beginnende Installation dieses Bildes im Zentrum der Philosophie bei Immanuel Kant und den Neukantianern. Drittens die Weiterführung des transzendental-philosophischen Projekts in der Sprachphilosophie.

Zu Beginn steht, wie immer, die Frage danach, was „Philosophie“ und „philosophische Untersuchungen“ denn eigentlich ausmachen. Rorty schlägt vor, die Gretchenfrage „Was ist Philosophie?“ unter der zeitlichen Einschränkung der letzten hundert Jahre, auf folgende Art zu beantworten: Philosophen und Philosophinnen seien jene

---

<sup>7</sup> SDN. S. 13. [Anmerkung: Die deutschen Zitate wurden stillschweigend der neuen Rechtschreibung angepaßt.]

Intellektuellen des zwanzigsten Jahrhunderts, die Kants und Platons Werke mit Faszination und Spannung gelesen und sich auf die Philosophie eingelassen haben, um Handwerkszeug zum Durcharbeiten der Fragen zu haben, die diese Schriften ihnen aufgaben.<sup>8</sup>

Diesem Vorschlag kommt Rorty auch selbst nach. Seine ganze Philosophie kreist um heute noch aktuelle und zentrale Themen von Platon und Kant, sein philosophisches Leben begann er gar als „Platonist“.<sup>9</sup> Man könnte dieses Interesse Rortys wiederum mit Goethe folgendermaßen ausdrücken: „Nun sag, wie hast du’s mit der *Wahrheit*? Du bist ein herzlich guter Mann, allein ich glaub, du hältst nicht viel davon.“<sup>10</sup> Für einen philosophischen Begriff der Wahrheit trifft dies zu und auch bei der Frage, ob die Wahrheit überhaupt im Zentrum des Interesses stehen sollte. Rorty plädiert wiederholt dafür, in der Philosophie nicht mehr so viel von „Wahrheit“ zu sprechen und sich stattdessen relevanteren Themen, wie beispielsweise „Freiheit“ zu widmen. Wenn die Philosophie solch einen Wandel beginnt – wer weiß, vielleicht ziehen andere Disziplinen und Kulturbereiche nach.

#### 1.1.1. Antike Metaphysik und ihre Wurzeln in der Religion

Seine Sichtweise zum Ursprung des abendländischen Denkens und damit auch zur Funktion und zu den Grenzen eines „Realismus“<sup>11</sup> versucht Rorty in einer ideengeschichtlichen Nachzeichnung in *Solidarität oder Objektivität?* plausibel zu machen.<sup>12</sup> In diesem Aufsatz schreibt Rorty, dass es für Menschen, die auf Sinnfindung aus sind, im Wesentlichen zwei Wege gibt, diesen Sinn zu finden. Wenn man dem ersten Weg folgt, dann definiert man sich über seinen Beitrag zu der Gemeinschaft, der man angehört. Diese Gemeinschaft kann historisch und real sein oder auch mythisch oder literarisch. Wenn man den zweiten Pfad beschreitet, dann definiert man sich als jemand, „der in unmittelbarer Beziehung steht zu einer nichtmenschlichen Realität.“<sup>13</sup> Hier geht es darum, dass die

---

<sup>8</sup> Rorty, Richard: Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen. S. 13. Vgl. auch die drei Bilder von „Philosophie“ die Rorty in seinem frühen Artikel *Keeping Philosophy Pure: An Essays on Wittgenstein* nachzeichnet. Vgl. CP. S. 29f.

<sup>9</sup> Vgl. der autobiographische Aufsatz *Trotsky and the Wild Orchids* in PSH S. 3-20.

<sup>10</sup> Vgl. Goethe, Johann Wolfgang: Faust. Der Tragödie erster Teil, Vers 3415. (Der Reim leidet freilich unter meiner Änderung)

<sup>11</sup> Wenn ich hier von Realismus spreche, dann halte ich mich an Rortys üblichen Sprachgebrauch und gebe keine nähere Spezifizierung an, wie beispielsweise „ethischer Realismus“ oder „erkenntnistheoretischer Realismus“, da die Idee, um die es Rorty geht, in jeder Position steckt, die man mit „Realismus“ bezeichnet, egal auf welchem Anwendungsgebiet. Zu einer genaueren Darstellung verschiedener Motive des Realismus laut Rorty siehe CP. S. xxiff und EKZ. S 13ff.

<sup>12</sup> Vgl. KIS. S.96.

<sup>13</sup> SO. S. 11.

Sinnsuchenden ihre Antworten aus dem unmittelbaren Kontakt mit der Wirklichkeit beziehen möchten.

Der erste Weg drückt für Rorty den Wunsch nach Solidarität aus, der zweite den Wunsch nach Objektivität. Der erste Weg wird von den Pragmatisten beschritten, der zweite von den Realisten. Der „realistische“ Weg wurde in der abendländischen Tradition verwirklicht, „welche den Begriff der Wahrheit in den Mittelpunkt stellt, eine[r] Tradition, die von der griechischen Philosophie ausgeht und die Aufklärung durchzieht.“<sup>14</sup>

Bei den antiken Griechen sei erstmals die Idee aufgetreten, dass die Wahrheit etwas ist, das um ihrer selbst Willen angestrebt werden sollte. Platon war der Ansicht, „that human beings were entitled to self-respect only because they had one foot beyond space and time“<sup>15</sup>. Hier trat zum ersten Mal der Wunsch nach einer sinnstiftenden Funktion von Philosophie und einem „philosophischen Begriff von Wahrheit“<sup>16</sup> auf. Ein solcher Begriff von Wahrheit war „dafür geschaffen [...] für das Unbedingte zu stehen – für etwas, das außerhalb des Kontextes steht“<sup>17</sup>. Man machte sich also auf die metaphysische Suche nach ewigen Gesetzen, die hinter allen Kontingenzen der seienden Welt stehen. Laut Rorty suchen Platonisten und Realisten heute noch solche Fundamente, durch die ein Irrtum in der Erkenntnis ausgeschlossen werden kann. Sie suchen nach einer sicheren Brücke über den gähnenden cartesischen Abgrund, der zwischen erkennendem Subjekt und objektiver Welt klafft. Denn man verspürt nach wie vor die faszinierende Beunruhigung, die vom „skeptischen Problem“ ausgeht. Ein von David Hume auf den Punkt gebrachter Skeptizismus stellte letztlich unsere Möglichkeit in Frage, eine Art von Anleitung zu finden, die sicherstellt, dass wir Menschen uns nicht unrettbar verirrt haben.<sup>18</sup>

Was war aber in der Antike der Auslöser für die Suche nach der philosophischen Wahrheit? Ich möchte zur Beantwortung dieser Frage etwas ausführlicher auf John Dewey, einen der philosophischen Helden Rortys, eingehen. Dieser schrieb in *Die Suche nach Gewißheit*, dass Menschen nach sinnstiftenden Gewissheiten suchen, die ihnen in ihrem Leben Sicherheit geben können. Aus dieser Suche nach Gewissheit hat sich laut Dewey die Herrschaft der Metaphysik ergeben. Die Philosophie ist also wesentlich ein sinnstiftendes

---

<sup>14</sup> Ebd. S. 11f.

<sup>15</sup> CP. S. xv.

<sup>16</sup> Zu Rortys Trennung von „normaler“ und „philosophischer“ Wahrheit siehe SDN. S. 336f.

<sup>17</sup> SDN. S. 338.

<sup>18</sup> Vgl. CP. S. xxxix.

Unterfangen, wie jede Wissenschaft, um des Lebens und nicht um der reinen Erkenntnis willen betrieben.

In frühen Epochen der Geschichte musste der einzelne Mensch, laut Dewey, alsbald seine Grenzen erkennen. Er erkannte, dass er von anderen Menschen und den unberechenbaren Kräften der Natur abhängig war. Denn die praktischen Tätigkeiten, wie die Nahrungsbeschaffung, die er in seinem Leben vollzog, waren auch immer von Zufällen abhängig. Der Mensch entwickelte daher Methoden, mit den Unsicherheiten seiner Praxis umzugehen. Es bildeten sich vor allem zwei Strategien heraus, die die Menschen anwandten:

- (1) Der Mensch passte sein Ich in Gefühl und Denken der Welt an. Er versuchte, die Mächte der Natur, von denen er abhängig war, zu beeinflussen. Für Dewey ist dieses Erkennen der eigenen Grenzen die Geburtsstunde der Religion.
- (2) Der Mensch passte die Welt seinem Ich an. Er entwarf und verbesserte Techniken der Vorhersage, Manipulation und Kontrolle seiner Umwelt. Dies ist der Ursprung der Naturwissenschaften.

Punkt (2) wurde stets zwiespältig betrachtet. Es ist eine dünne Linie zwischen diesen Künsten als Gabe der Götter und als Eingriff in ihre Rechte. Tendenziell wurde (1) höher geschätzt – aber warum? Vor allem deshalb, weil diese Art des Umgangs mit der Welt einen höheren Grad an Gewissheit und damit Sicherheit versprach. Die recht praktischen Belange, die unter Punkt (2) subsumiert sind, waren einem höheren Grad der Unsicherheit unterworfen. Man musste sich in je einzelnen Handlungen der unberechenbaren Natur stellen. Da einzelne Situationen bei jeder Wiederholung immer anders sein könnten, konnte man nie ausschließen, dass einem bei der Durchführung irgendein Unglück widerfuhr, dass sich irgendein Teil des Vorgangs nicht so verhielt wie bisher. Ein Wissen über die zugrundeliegenden Gesetze versprach eine höhere Sicherheit, und deshalb machte man sich auf die Suche nach ihnen. Die Religion war an dieser Stelle ein sehr hilfreicher Weg, vielleicht unter diesen Umständen der beste, mit diesen Ungewissheiten der Praxis umzugehen.

Man begann also, laut Dewey, mit gewissen unbekannten Gegenständen und Phänomenen einen besonderen Umgang zu pflegen. Das Bekannte erzeugt im Umgang ein

Gefühl der gelangweilten Sicherheit, aber das Außergewöhnliche erzeugt obschon seiner Unbekanntheit Ehrfurcht. Anhand dieser Linie trennte sich das Profane vom Heiligen. Es bildete sich die Unterscheidung von der alltäglichen Beherrschung physikalischer Gegenstände und dem Umgang mit Dingen einer heiligen Sphäre, die als von der physikalischen Welt verschieden erlebt wurde, da sie ehrfurchtgebietend unbekannt war.

Vor dem Hintergrund dieser Trennung sowie den kulturellen Voraussetzungen des Antiken Griechenlands, so fährt Dewey fort, trat jene intellektuelle Strömung auf, die wir heute „Philosophie“ nennen. Die Philosophie reflektierte auf diese sozialen und kulturellen Gegebenheiten und nahm sie als Ausgangspunkt. Die Art der Philosophie, die sich hier entwickelte, ist eine Abbildung religiöser Strukturen, die sich bisher in Mythen ausdrückte. Kurz: Sie ist Metaphysik. Der Wechsel von Religion zu Philosophie war also laut Dewey von der Methode her größer als vom Inhalt.<sup>19</sup> Die Philosophen der griechischen Antike beschäftigten sich weiterhin stark mit dem Göttlichen, auch Philosophen wie beispielsweise Aristoteles waren der Meinung, dass Metaphysik mit der Theologie deckungsgleich sei.

Eine alte Trennung der Religion blieb in der Metaphysik daher erhalten: es gab ein Reich höherer Wahrheit, das vom alltäglichen Reich der Ungewissheit getrennt war. Im Reich der Theorie, der reinen Schau, ging es darum, ein statisches, unveränderliches Sein zu erfassen. Die Gesetze der Welt sind ewig und unveränderlich und sie zeigen sich dem Menschen, der durch eine Art „inneres Sehen“ der Vernunft Erkenntnis über sie erlangen kann. Die Karriere der von Dewey sogenannten „Zuschauertheorie der Wahrheit“ beginnt mit Platons Vorliebe für „Augenmetaphern der Erkenntnis“.<sup>20</sup>

Es entwickelte sich hier, so erklärt Dewey, eine Trennung zweier Tätigkeitsbereiche, die man klassisch nennen kann: Auf der einen Seite ist der Bereich der Erkenntnis. Hier geht es um das Erfassen des Reinen und Ewigen. Auf der anderen Seite ist der Bereich des Handelns. Dieser Bereich handelt von der Ästhetik, der Moral und der Politik. Diese zweite Region des Seins ist niedriger, da es in diesen Bereichen Veränderung gibt. Alle Bereiche, wo eine Veränderung möglich ist, ist mit Nicht-Sein infiziert. Und wo es an Ewigkeit fehlt, da ist der gewünschte Grad an Gewissheit nicht zu erreichen.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Dewey, John: die Suche nach Gewißheit. S. 18.

<sup>20</sup> Vgl. Dewey, John: Die Suche nach Gewißheit. S. 27.

<sup>21</sup> Vgl. Parmenides: Über das Sein.

In beiden Bereichen sei die bloße Meinung möglich, aber nur im Bereich der Erkenntnis, beim ewigen Sein, sei wirkliches Wissen im vollen metaphysischen Sinn des Wortes möglich, da Wissen als das richtige Erfassen des ewigen Seins verstanden wurde. Der Mensch gehört immer beiden Bereichen an. Die Theorie muss aber die Praxis leiten, da der Mensch nach Gewissheiten verlangt, die ihm die Praxis nicht bieten kann, da hier immer unberechenbare Mächte am Werk sind. Eine theoretische Betrachtung aber abstrahiert von diesen Zufälligkeiten, geht hinter sie und versucht dort das ewige, wahre Sein zu erkennen. Der Mensch strebt laut Dewey nur aus einem Grund nach theoretischen Gewissheiten, nach einer Erkenntnis von unwandelbaren Dingen:

Die Sache, die uns alle als Menschen angeht, ist gerade die größte erreichbare Sicherheit der Werte in der konkreten Wirklichkeit. Der Gedanke, dass die Werte, die in der Welt, in der wir leben, unstabil und schwankend sind, in einem höheren Reich (das die Vernunft beweist, das wir aber nicht erfahren können) ewig sicher sind, dass all die Güter, die hier zugrunde gehen, dort triumphieren, kann den Gedrückten Trost geben.<sup>22</sup>

Rorty stimmt Deweys geschichtlicher Nachzeichnung und seiner These, dass das Streben nach ewiger Wahrheit aus der Suche nach Sinn erwächst, zu.<sup>23</sup> Er meint darüber hinaus: „Angeregt worden ist die Herausbildung dieses Ideals [der Wahrheit] vielleicht durch das zunehmende Bewusstsein der Griechen von der absoluten Verschiedenheit menschlicher Gemeinschaften.“<sup>24</sup> Man nahm diese fremden Kulturen in der Antike erstmals ernst genug, um sie nicht nur zu unterwerfen, sondern sich auch mit ihnen auseinanderzusetzen. Denn Philosophie ist für Rorty genau das Vorhaben, „sich mit Fremdlingen auf ein Gespräch einzulassen, anstatt sie zu unterwerfen.“<sup>25</sup> Um diese gewünschte Solidarität mit anderen, vielleicht sehr verschiedenen Gesellschaften zu ermöglichen, nahm man in der Antike den „Weg der Wahrheit“. Vor diesem, allen Gesprächsteilnehmern gemeinsamen Hintergrund, würde sich eine Einigung erzielen lassen.

Wenn man diesen Pfad der Wahrheit beschreitet, gründet sich die Solidarität mit Menschen aus anderen Kulturen letztlich darauf, dass auch diese fremden Kulturen aus Menschen bestehen. Denn ein Mensch zu sein, bedeutet, an einer gemeinsamen Grundlage

---

<sup>22</sup> Dewey, John: Die Suche nach Gewißheit. S. 39.

<sup>23</sup> Vgl. SDN. S. 247.

<sup>24</sup> SO. S. 12. (Man erkennt schon am lapidaren „vielleicht“, dass es für Rorty nicht von großem Interesse ist, woher das Bild stammt, das die heutige Philosophie immer noch bestimmt. Das ist nur konsequent, wenn man in der Philosophiegeschichte keine Notwendigkeiten annehmen möchte, sondern ein Netz von Kontingenzen.)

<sup>25</sup> SO. S. 19.



Teil zu haben, ein gemeinsames Wesen zu besitzen. Dies ist die Fähigkeit, die Wahrheit zu schauen und Erkenntnis im metaphysischen Sinn des Wortes zu erreichen. Was uns Menschen von allen anderen Lebewesen der Natur trennt, ist unsere Fähigkeit solche Erkenntnis zu erlangen. Wenn es diesen wichtigen gemeinsamen Punkt, dieses Wesen des Menschen, gibt, dann wird man doch wohl über divergierende kulturelle Kleinigkeiten hinwegkommen. Im Endeffekt wäre gesichert, dass alle Menschen dort, wo es wichtig ist, zu einer Übereinkunft kommen können, wenn sie sich nur ihres Wesens besinnen. Die „Orchideen“ wären dann in einer „single vision“ mit „Trotski“ vereint. Die Philosophie als Metaphysik soll den Weg dazu bereit stellen. In diesem Sinne deutet Rorty Sokrates' skeptischen Tonfall der eigenen Gemeinschaft gegenüber und Herodots Beschreibungen der Sitten anderer Gemeinschaften als Vorspiel zu Platons These, es gäbe ein allen Menschen gemeinsames Ziel und nicht nur die Werte der eigenen, in diesem Falle der griechischen, Kultur.<sup>26</sup>

Man machte sich daher, so schreibt Rorty, auf die Suche nach Essenzen, nach dem Wesen von Mensch und Welt. Diese von der Philosophie gesuchten Essenzen sollten der wahren Wirklichkeit entstammen und nicht irgendeiner kulturellen Kontingenz. Wenn man dieses Vorhaben, die eigene Kultur zu transzendieren, verwirklichen wollte, um zu einer Essenz von Mensch und Wirklichkeit zu gelangen, dann musste es eine scharfe Trennung zwischen Schein und Wirklichkeit und damit zwischen Meinung und Wissen geben. Platon ersann diese Dualismen als Erster in aller philosophischer Klarheit und gilt deswegen heute als eine zentrale Gründungsfigur der Philosophie.

Als Abschluss dieser Nachzeichnung ein zusammenfassendes Zitat von Rorty:

Diejenigen, die die Solidarität auf die Objektivität gründen wollen – nennen wir sie „Realisten“ –, müssen die Wahrheit als Übereinstimmung mit der Realität deuten. Daher können sie nicht umhin eine Metaphysik aufzubauen, die Platz hat für eine zwischen dem Glauben und den Dingen bestehende spezielle Beziehung, durch die wahre und falsche Überzeugungen auseinandergehalten werden. Ferner müssen sie geltend machen, dass es Verfahren gibt zur Rechtfertigung von Überzeugungen, die nicht nur beschränkt gelten, sondern der Natur entsprechen. Also ist es nötig, dass sie eine Erkenntnistheorie aufstellen, die Raum hat für eine Art von Rechtfertigung, die sich nicht auf die jeweilige Gesellschaft, sondern auf die Natur bezieht [...].<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Vgl. SO. S. 12.

<sup>27</sup> SO. S. 13f.

Realismus, Erkenntnistheorie und Metaphysik wurzeln demnach in derselben, in der Antike erstmals verspürten Hoffnung, die Wirklichkeit, wie sie an sich ist, ohne kulturelle Verzerrungen zu erkennen. Wenn man diesen Traum hegt, wird man früher oder später eine Erkenntnistheorie aufbauen, die Wissen von Meinung trennt und die die Objektivität, das heißt die „Unverzerrtheit unserer Erkenntnis“, verspricht.

#### 1.1.2. Von den „ewigen Dingen“ zum „inneren Schauplatz“

Die zentrale Etappe von Rortys Nacherzählung ist das 17. Jahrhundert. Hier, so attestiert er, fand eine wichtige Perspektivenverschiebung statt. Während man in der antiken und scholastischen Metaphysik versuchte, Erkenntnis vom ewigen Sein zu erreichen, verlagerte sich laut Rorty das Gewicht nun mehr in Richtung der Suche nach unbezweifelbarer Gewissheit. Diese Gewissheit wurde dank den Texten von John Locke, René Descartes und Immanuel Kant im „Bewusstsein“ gesucht. James Tartaglia schreibt in einer Einleitung zu *Der Spiegel der Natur*: „By trying to understand the mind, then, philosophers have sought to ascertain the conditions under which we are able to represent nature correctly, and hence the general conditions under which knowledge is possible.“<sup>28</sup>

Zwischen der von Descartes erdachten *res cogitans* und der materiellen Welt, der *res extensa*, wurde eine ontologische Kluft angenommen. Denn nur in dieser *res cogitans* war möglich, was Descartes erreichen wollte: unbezweifelbare Erkenntnis. Kant verschob die Perspektive wiederum ein Stück. Rorty argumentiert, dass es für Kant nicht mehr darum ging, sicheres und unbezweifelbares Wissen von einzelnen Gegenständen, beziehungsweise speziellen Erscheinungen zu erlangen. Kants Suche nach Gewissheit beschränkte sich auf die reinen Denkregeln, nicht auf irgendeinen konkreten Inhalt des Denkens. Dadurch, dass Kant etwas Unbezweifelbares über die Möglichkeit allen Erkennens sagen konnte, konnte er das „Tribunal der reinen Vernunft“ einberufen und in der Philosophie als „Fundamentaldisziplin“ meinte man nun, über die übrigen kulturellen Ansprüche Gericht sitzen zu können.

Die Abgrenzung vom kantischen Projekt, Philosophie als Fundamentaldisziplin zu betreiben, ist der Motor für Rortys erstes Hauptwerk *Der Spiegel der Natur*, das im

---

<sup>28</sup> Tartaglia, James: Rorty and the Mirror of Nature. S. 28.

Deutschen den passenden Untertitel *Eine Kritik der Philosophie* trägt. Rorty gibt darin eine scharfe Analyse an der Art und Weise, wie vor allem in seinem analytischen Umfeld Philosophie betrieben wird.<sup>29</sup> Die Philosophie, so lautet sein Urteil, entfernte sich immer mehr von der übrigen Kultur und erschien dann in ihrer

„hergebrachten Anmaßung um so absurder, je ‚wissenschaftlicher‘ und ‚strenger‘ sie wurde. Versuche von seiten der analytischen Philosophen und der Phänomenologen, dies zu ‚begründen‘ oder jenes zu ‚kritisieren‘, stießen bei den Betroffenen, deren Tätigkeiten vermeintlich begründet oder kritisiert wurden, auf bloßes Achselzucken.“<sup>30</sup>

Wie kam es zu diesem fragwürdigen Selbstverständnis? Den Anfang nahm die Geschichte der abendländischen Philosophie, wie eben beschrieben, als die Philosophen ungefähr zur Zeit Platons begannen, ihre eigene Funktion zu glorifizieren.<sup>31</sup> Die Philosophie übernahm in der griechischen Antike die sinnstiftende Rolle der Religion, indem sie sich auf die Suche nach zeitlosen Wahrheiten machte.<sup>32</sup> So konnte es im weiteren Verlauf zu der Ansicht kommen, dass die Philosophie von ewigen Problemen handelt, die auftreten, sobald Menschen zu reflektieren beginnen. Durch die Schriften von Descartes und Locke erschienen Fragen danach, wie sich der immaterielle Geist zum materiellen Körper verhält und wie man unter diesen Umständen Erkenntnis erklären und absichern konnte, als solche Probleme. Denn man hatte die Suche nach dem ewigen Sein durch Erkundung des Bewusstseins ersetzt. So schreibt Tartaglia:

The mind was able to play the foundational role philosophers required of it, because it was conceived of as something that could be studied non-empirically, that is, by reflection and analysis rather than through experience. This immunized philosophical theories from history, since such theories were not based on observations of the world, which are always changing, but on reasoning about the ways in which we observe the world and come to know things.<sup>33</sup>

Diese beiden Probleme – das Problem des Geistes und die Suche nach Erkenntnisfundamenten – hängen für Rorty daher eng zusammen. Die Philosophie versteht

---

<sup>29</sup> Rorty meint zwar, dass diese seine Diagnose prinzipiell auch auf die kontinentale Philosophie angewandt werden könne, ich denke aber doch, dass dieses Buch und generell Rortys „dekonstruktiver Gestus“ in Europa mittlerweile „offene Türen einrennt“.

<sup>30</sup> SDN S. 15.

<sup>31</sup> Vgl. Dewey, John: Die Suche nach Gewißheit. S. 8.

<sup>32</sup> Dazu ist – um es noch einmal zusammenzufassen – die Aristotelische Unterscheidung von *poësis*, *praxis* und *theôria* ein sehr gutes Beispiel. Hier kommt gut zur Geltung, wie sich Philosophen in einer Beerbung der Priester als Vermittler zwischen die Menschen und der zeitlosen Welt platzieren. Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*. VI 1, 1025b. Ein anderes Beispiel ist Parmenides, dessen Weiser erst den Aufstieg in eine höhere Sphäre antreten muss, bevor er philosophische Ansichten empfangen kann. Vgl. Parmenides: *Über das Sein*. DK 28 B 1.

<sup>33</sup> Tartaglia, James: *Rorty and the Mirror of Nature*. S. 17.

sich als das Unternehmen, das kraft einer besonderen Methode einen privilegierten Zugang zu diesen Gebieten hat. Die Philosophie soll durch diese nicht-empirische Methode all unsere Erkenntnisansprüche fundieren können.

Dazu sind laut Rorty vor allem drei Ideen notwendig gewesen.<sup>34</sup>

- (1) Die Idee, dass unser Erkennen mit geistigen Prozessen verbunden sei, die wir vor allem John Locke verdanken.
- (2) Die Idee, dass es eine strikte Trennung von Geist und Materie gäbe, die wir vor allen René Descartes verdanken.
- (3) Die Idee, dass die Philosophie ein „Tribunal der reinen Vernunft“ sei. Diese Idee stammt von Immanuel Kant und wurde von vielen Neukantianern gefestigt und ausgebaut.

Erst unter diesen Voraussetzungen konnte sich die Idee entwickeln, dass eine Theorie der Erkenntnis nötig sei, um zu klären, welche Bereiche der Kultur mit der Welt in direkterer Verbindung stehen als andere.

Die Vorstellung von solchen abtrennbaren geistigen Zuständen geht laut Rorty auf Aristoteles zurück, findet sich aber nicht bei ihm selbst.<sup>35</sup> Rorty schreibt, dass für Aristoteles das innere Auge mit dem „inneren Spiegel“ ident ist. Das Subjekt „ist“ quasi das Bild auf der Netzhaut. Im cartesischen Vokabular gibt es, so fährt er fort, einen sehr wichtigen Perspektivenwechsel zu der Vorstellung des Geistes als eines inneren Auges, das den inneren Spiegel beobachtet. Bei Descartes sieht das innere Auge die Darstellungen auf dem Spiegel – diese Idee wurde grundlegend für die moderne Erkenntnistheorie. Die Trennung von Leib und Seele ist laut Rorty daher in der Antike eine andere als die im 17. Jahrhundert. Daher verfügen die Griechen nicht über den Begriff eines „Geistes“, der vom Leib abtrennbar ist. Vor Descartes und Locke gab es in der Philosophie weder die „Idee der Idee“ noch die Vorstellung eines mentalen inneren Auges, vor dem alle deutlichen und undeutlichen Ideen wie auf einer Theaterbühne auftauchen.<sup>36</sup>

Die Vorstellung eines inneren Schauplatzes und eines inneren Beobachters, die wir heute mit dem „Geistigen“ bezeichnen, stammen also aus der Zeit von Locke und Descartes und

---

<sup>34</sup> Vgl. SDN. S. 13f.

<sup>35</sup> SDN. S. 58.

<sup>36</sup> Vgl. SDN. S. 60f.

sind daher nicht das natürliche Ergebnis, sobald Menschen zu reflektieren beginnen. Erst unter diesen geschichtlichen Vorzeichen konnte die Erkenntnistheorie ins Zentrum der Überlegungen rücken. Man musste nun herausfinden und absichern, ob und wie diese „inneren Darstellungen“ den äußeren Dingen entsprechen. Denn durch die cartesianische Fragestellung konnte der zu ungeahnten Kräften gelangte Skeptizismus stets fragen: „Woher wissen wir, ob etwas Mentales etwas Nichtmentales vergegenwärtigt? Woher wissen wir, ob das innere Auge einen Spiegel sieht (sei's ein Zerrspiegel, sei's ein verzaubertes Glas) oder einen Schleier?“<sup>37</sup> Was garantiert, dass der Graben zwischen erkennendem inneren Auge und der wirklichen Welt nicht unüberbrückbar auseinanderklafft? Erst vor diesem cartesischen Hintergrund kann die Furcht entstehen, unsere inneren Abbildungen oder unsere Begriffe könnten zu großen und wichtigen Teilen nicht in Kontakt mit der Realität stehen.

Das Problem, das sich Descartes nun stellte – so fährt Rorty fort – war die Frage, wieso man intentionale Zustände, wie Absichten und Wünsche, sowie phänomenale Zustände, wie Schmerzen, beide unter dem Begriff „geistig“ im Gegensatz zu „materiell“ zusammenfassen konnte. Denn Meinungen fühlen sich nicht an, sie haben keine phänomenalen Eigenschaften und Schmerzen stellen nichts dar, sie handeln von nichts. Phänomenale und intentionale Zustände scheinen nur die Gemeinsamkeit zu haben, dass man sie nicht physisch nennen will.

Rortys These lautet, dass Descartes das Intentionale mit dem Phänomenalen nicht, wie oft argumentiert wird, durch ihre Nichtmaterialität verband, sondern durch ihre scheinbare Unbezweifelbarkeit. Man konnte, so meinte Descartes, bei beiden Arten von Zuständen darin nicht irren, sie zu haben. Doch dies war laut Rorty eher eine rhetorisch gestärkte vage Idee, denn eine sichere, durch Argumente gestützte Überzeugung. Descartes legte mit dem philosophischen Begriff der „Unbezweifelbarkeit“ eine Brücke zwischen Intentionalem und Phänomenalem, sodass beides als *res cogitans* zusammengedacht werden konnte.

Wenn ich damit recht habe, dass Descartes' kaum ausgewiesene Ahnung, jener Verdacht, der ihn Schmerzen und Gedanken als Modi einer einzelnen Substanz verstehen ließ, darin bestand, dass ihre Unbezweifelbarkeit der gemeinsame Faktor war, den sie mit nichts Physischem teilten, dann kann man ihn so interpretieren, dass er auf eine Auffassung

---

<sup>37</sup> SDN. S. 59.

hinarbeitet, für die Unbezweifelbarkeit nicht mehr Merkmal des Ewigen ist, sondern etwas kennzeichnet, für das die Griechen keinen Namen hatten – Bewusstsein.<sup>38</sup>

Die cartesische Wende vom „Geist als Vernunft“ zu „Geist als innerer Schauplatz“ war laut Rorty der Triumph des „Trachtens nach Gewißheit“ gegenüber dem Ideal der Weisheit.<sup>39</sup>

Auf diese Art konnte die Erkenntnistheorie zum Kern der Philosophie werden, sie sollte das Fundament für alle anderen Formen der Erkenntnis werden.<sup>40</sup> Doch ein Problem wurde nun virulent: Wenn man wie Descartes und Locke der Ansicht war, dass nur die Erforschung des Geistes direkt geschehen konnte, dann folgte daraus, dass alle empirische Erkenntnis nur vermittelt durch diesen Geist geschehen konnte. Deswegen konnte eine Skeptikerin stets nachfragen, warum sich der Philosoph so sicher sei, dass sich alle Erkenntnisse von der „äußeren Wirklichkeit“ nicht als trügerisch herausstellen würden. Wie wollte man verhindern, dass das „innere Auge“ nur Täuschungen wahrnahm? Das Fundament, auf dem man die Möglichkeit der Erkenntnis stellen wollte, begann zu wackeln. Alle Philosophen vor Kant, inklusive Descartes und Locke, waren der Ansicht, dass sich unsere Erkenntnis nach den Gegenständen richten müsse. Die von ihnen versprochene Gewissheit im Geistigen hielt daher nicht, was sie versprach. Die Skeptikerin hatte stets das letzte Wort.

Um nun auszuschließen, dass das innere Auge statt einem klaren Spiegel nur einen Schleier der Illusion vor sich hatte, nahm Kant an, dass sich die Gegenstände nach der Art unseres Erkennens richten mussten. Kant schlug daher seine „kopernikanische Wende“ in der Philosophie vor. Dazu wieder Tartaglia:

In terms of the ‚Mirror of Nature‘ idea, then, we might say that Kant’s idea was to work out how exactly mirrors work, in order to show that all objects reflected in mirrors must conform to our conceptions of those objects, since the objects would not otherwise be reflected at all.<sup>41</sup>

Dieser transzendente Apparat stellte sicher, dass die Art, wie uns die Dinge *erschieden* von der Arbeitsweise unseres Erkennens her stammte. Denn als Mensch kann man gar nicht anders, als die Erscheinungen unter Hinblick von Zeit, Raum und den Kategorien wahrzunehmen.<sup>42</sup> Nun konnte man der Skeptikerin nicht nur entgegen, dass man diesen

---

<sup>38</sup> SDN. S. 72.

<sup>39</sup> Vgl. SDN. S. 76.

<sup>40</sup> Vgl. Tartaglia, James: Rorty and the Mirror of Nature. S. 29.

<sup>41</sup> Ebd. S. 32f.

<sup>42</sup> Vgl. Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur zweiten Auflage.

transzendentalen Apparat, genau wie den Geist, mittels reiner a priori Methoden untersuchen konnte, sondern auch, dass diese nicht-empirischen Methoden eine empirische Erkenntnis allererst ermöglicht. In Rortys Worten:

Kant brachte die Philosophie auf den „sicheren Pfad einer Wissenschaft“, indem er den äußeren Raum in den inneren Raum verlegte (den Raum der konstituierenden Aktivität des transzendentalen Ego) und dann für den inneren Raum die Gewißheit der Gesetze beanspruchte, die vormals für den äußeren Raum gültig sein sollten.<sup>43</sup>

Aber woraus leitete Kant ab, dass er durch seine metaphysische Entdeckung berechtigt war, andere Gebiete der Kultur vor das „Tribunal der reinen Vernunft“ zu rufen? Kant brachte laut Rorty auf der einen Seite über das Projekt „dem Glauben durch Aufhebung des Wissens Platz zu machen“<sup>44</sup> die Erkenntnistheorie mit der Moralität in Zusammenhang. Er stellte so eine enge Verbindung zwischen reiner und praktischer Vernunft her.

Auf der anderen Seite „machte Kant die Gesamtheit der Aussagen zu Aussagen über etwas, das wir selbst konstituiert hatten und ermöglichte es hierdurch der Erkenntnistheorie als Grundlagenwissenschaft aufzutreten“<sup>45</sup>. Für Rorty folgt daraus, dass eine Erkenntnistheorie nach Kant den Anspruch erheben konnte, die wichtigen Merkmale eines jeden menschlichen Lebensbereiches zu entdecken und auf ihre Konsistenz hin zu überprüfen. Der Philosoph konnte durch seine besondere Methode erkennen, ob andere Disziplinen innerhalb ihrer Grenzen blieben, die ihr durch ihre behandelten Gegenstände vorgegeben waren. Eine Philosophie, die Erkenntnistheorie zur Fundamentaldisziplin hatte, konnte so zu einer Art „Platzanweiserin der übrigen Kultur“ werden.

Wie Rorty überzeugend darlegt, ermöglichten die Schriften von Locke, Descartes und Kant die Säkularisierung und die Aufklärung. Sie waren zentral für eine Philosophie, die anhub, sich von der Theologie abzuspalten. Der Philosophie blieb aber auch von einem religiösen, sinnstiftenden Bild bestimmt, nämlich von der Idee, man müsse Fundamente außerhalb von Zeit und Raum ausfindig machen. Andere zentrale Themen der Aufklärungsphilosophie, wie beispielsweise den Kampf der Vernunft gegen Vorurteile und Ungleichheit, blendet Rorty bei seiner Erzählung allerdings tendenziell aus.

---

<sup>43</sup> SDN. S. 156.

<sup>44</sup> Vgl. Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. S. B XXX.

<sup>45</sup> SDN. S. 157.

In diesem Spannungsfeld von an den Naturwissenschaften orientierter Philosophie und Theologie war es den Philosophen laut Rorty möglich, ihr Tun als kulturell bedeutsam zu rechtfertigen. Denn der Geschmack der scholastischen Philosophie wurde schal, als immer mehr Menschen zu der Ansicht kamen, dass man hier die immer gleichen Probleme in überspezialisierten Zirkeln verhandelte. Das Paradigma der rationalen Wissenschaftlichkeit wurde langsam aber sicher stärker, und man versuchte immer mehr, diese Methoden auch in der Philosophie anzuwenden. Die religiöse Vorstellung, man hätte es in der Philosophie mit zeitlosen Problemen zu tun und müsse Notwendigkeiten entdecken, die dem Leben Sicherheit geben konnten, blieb allerdings weitgehend erhalten.

Rorty vollzieht in seiner Ideengeschichte nun einen relativ großen Sprung. Die nächste zentrale Etappe stellt für ihn das 19. Jahrhundert dar. Hier war die Säkularisierung fast abgeschlossen, und die romantische Literatur hatte die Bildfläche der moralischen Erziehung betreten.

[...] Als der sogenannte Kampf zwischen Naturwissenschaft und Theologie allmählich nachließ, gab es für die Philosophen immer weniger nützliche Arbeit zu verrichten. Genauso wie die mittelalterliche Scholastik eintönig wurde, sobald die christliche Lehre eine Synthese mit der griechischen Philosophie eingegangen war, so verlor ein großer Teil der neuzeitlichen Philosophie offenbar seinen Sinn, nachdem die meisten Intellektuellen entweder ihren religiösen Glauben aufgegeben oder Möglichkeiten gefunden hatten, ihn mit der modernen Naturwissenschaft in Einklang zu bringen.<sup>46</sup>

Dieses Bild der mittelalterlichen Scholastik benützt Rorty im Anschluss an Dewey häufig – und meiner Ansicht nach überzeugend – um seine Ansicht zu verdeutlichen, dass die Philosophie als von Kant erträumte Fundamentaldisziplin dasselbe Schicksal ereilen kann wie die Probleme der mittelalterlichen Philosophen. Diese scholastischen Probleme wurden am Beginn der Neuzeit nicht argumentativ gelöst, sondern sie wurden aufgelöst – man fand einfach neue, spannendere Beschäftigungsfelder und vergaß Probleme wie: „Wie kann man Aristoteles mit Paulus in Einklang bringen?“.

Noch dazu begannen mit dem Einsetzen der Romantik Romane die systematische Moralphilosophie auf dem Gebiet der Gewissensbildung zu verdrängen. Als philosophische Reformer wie Frege und Russel die Bildfläche betraten, lief die Philosophie Gefahr, derselben kulturellen Vergessenheit anheim zu fallen wie die Theologen im Ausgang des Mittelalters. Bertrand Russell und Edmund Husserl erneuerten den Anspruch der

---

<sup>46</sup> PHK. S. 257.



Philosophie, eine Fundamentalwissenschaft zu sein mit ihren Versuchen „streng“, „systematisch“ und „wissenschaftlich“ vorzugehen. Allerdings hatten sie laut Rorty den Ton der Verzweiflung in der Stimme. Denn eigentlich konnten sich die Philosophen auch durch wissenschaftliche Strenge nicht mehr glaubwürdig als die „Verteidiger der Vernunft“ vor den „Mächten des Aberglaubens“ inszenieren, denn die Religion spielte eine zunehmend verschwindende Rolle in der Kultur.

### 1.1.3. Die Grenzen der Sprache

Laut Rorty erneuerten die logischen Positivisten in gewisser Weise den Anspruch der Philosophie, eine Fundamentaldisziplin zu sein. Denn sie traten das Erbe der Neukantianer an, indem sie durch logische Analyse aussondern wollten, was man sagen könne und was eine Sprachverwirrung darstellt. Dieser Anspruch sei über weite Teile die linguistische Version von Kants Versuch, Transzendentalphilosophie zu betreiben, die die Bedingungen der Möglichkeit all unserer Erkenntnis überhaupt expliziert. Nur würden nun die Bedingungen der Möglichkeit aufgezeigt, unter welchen Umständen Sätze sinnvoll sind und wann sie Unsinn sind. Die Philosophie könnte so weiterhin ein Tribunal sein, das durch die besondere, nicht-empirische Methode der logischen Analyse den Skeptiker in seine Schranken weist und die Kultur in „harte und weiche Bereiche“ einteilt. Die Philosophen wären weiterhin die „Priester der Notwendigkeit“, die uns Rahmen bieten, über die wir nicht hinausirren können.<sup>47</sup>

So beschreibt Rorty, meines Erachtens nach zu Recht, die Sprachphilosophie als einen Versuch, Kontingenz zu überwinden und einen Ort der Wahrheit zu finden, der nur vom Licht einer „kantischen Vernunft“ erhellt wird. Für diese Deutung argumentiert er in seinem berühmt-berüchtigten Essay *Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy*. Am Beginn einer Philosophie, die sich die Sprache als Thema auserkoren hatte, stand der Ärger darüber, dass man sich in der Philosophie scheinbar endlos mit denselben Fragen herumschlagen musste und zu keiner befriedigenden Antwort – zu Erkenntnis im starken Sinn des Wortes – gelangte. Die Metaphysik war durch ihre Abneigung gegenüber der Empirie voll von zwielichtigen, weil unüberprüfbaren Behauptungen. Denn was konnte als

---

<sup>47</sup> Vgl. CP. S. 27.

Beleg gelten für die Rede von „inneren Augen“ und „inneren Schauplätzen“, bei denen Gewissheit zu finden sein soll? Oder wie könnte man etwas Sinnvolles, weil Überprüfbares über das „transzendente Ego“ oder die Notwendigkeit der Kategorien sagen? Man konnte die sinnlichen Anschauungsformen und Verstandeskategorien per definitionem nicht empirisch überprüfen, und genau darin lag das Problem. Denn jedes „transzendente Argument“ konnte sofort wieder in Zweifel gezogen werden, da nicht klar war, was als Bestätigung oder Widerlegung solcher Argumente gelten könnte. Man zog also in Zweifel, ob metaphysische Aussagen überhaupt einen Sinn haben. Wie das Wiener Kreis Mitglied Friedrich Waismann es ausdrückt: „Denn welche Antwort man auch gibt – wird nicht jede ihrem Wesen nach wieder eine Behauptung sein, die uns in neue Zweifel und Konflikte stürzt? Welche Instanz sollen wir in diesem Streite anrufen?“<sup>48</sup> Die Antwort Waismanns – und dies ist die Antwort des Logischen Positivismus – lautet, dass philosophische Fragen nicht dadurch zu beantworten sind, dass man neue Erkenntnisse gewinnt, denn neue Erkenntnisse lösen tatsächlich nur neuen Zweifel und neuen Einspruch aus.

An dieser Stelle setzt die Methode der Sprachphilosophie ein. Sie ist nach Rorty „the view that philosophical problems are problems which may be solved (or dissolved) either by reforming language, or by understanding more about the language we presently use.“<sup>49</sup> Damit geht eine Verlagerung des Interesses einher. Man möchte nun nicht mehr untersuchen, unter welchen Bedingungen die Wahrheit einer Aussage gewiss ist, sondern unter welchen Bedingungen eine Aussage verifiziert werden kann. Da die Aussagen der Metaphysiker nicht verifiziert werden können, besitzen sie letztlich keinen Sinn und müssen nicht argumentativ gelöst werden. Sie können aufgelöst, ignoriert werden.

Die klassische Formulierung des Verifikationskriteriums des Logischen Positivismus stammt laut Rorty von Alfred Ayer, der in *Language, Truth and Logic* erklären wollte, warum die Sätze der Metaphysiker nicht bedeutungsvoll sein können.<sup>50</sup> Das Verifikationskriterium besagt, dass ein Ausdruck nur dann Bedeutung hat, wenn er verifizierbar ist. Dies trifft laut Ayer nur auf Sätze mit mathematischer oder logischer Selbstevidenz oder auf empirisch überprüfbare Sätze zu. Das Verifikationskriterium soll eine Grenze darstellen, über die

---

<sup>48</sup> Waismann, Friedrich: Logik, Sprache, Philosophie. S. 28f.

<sup>49</sup> LT. S. 3.

<sup>50</sup> Vgl. Ayer, Alfred: *Language, Truth and Logic*. Ich möchte aber darauf hinweisen, dass Rortys Interpretation des Logischen Positivismus wohl der „amerikanischen Einseitigkeit“ entspricht, die überstark auf Carnap fokussierte. Andere Mitglieder des „Wiener Kreis“ werden beispielsweise nicht erwähnt, auch die politischen Dimensionen des Logischen Positivismus bleiben unterbeleuchtet.

hinaus nichts Sinnvolles gesagt werden kann. Es sondert daher auch die Fragen des philosophischen Skeptikers als „Scheinfragen“ aus. Wie beispielsweise Waismann zeigt, kann der Skeptiker die Frage, ob uns nicht jederzeit alle unsere Erinnerungen und Erkenntnisse täuschen, nicht sinnvoll stellen. Solche Fragen sind für Waismann schlichter Sprachmissbrauch, ähnlich wie wenn man sagen wollte, dass vielleicht alle Töne in Wirklichkeit „tief“ sind, auch die, die wir „hoch“ nennen.<sup>51</sup> Denn was könnte als Verifikation solch einer Aussage gelten?

Ayer und die Logischen Positivisten stellten also eine Regel auf, dass Sätze, um Bedeutung zu haben, verifiziert werden können müssen – was bei metaphysischen Sätzen natürlich nicht möglich ist. Die Mittel dazu fand Ayer allerdings nicht einfach in der logischen Struktur der Sprache vor, sondern er musste erst seine eigene Definition des Begriffes „bedeutungsvoll“ ins Spiel bringen, nämlich, dass nur Sätze bedeutungsvoll sind, die dem Verifikationskriterium entsprechen. Erst unter der Voraussetzung dieser Einführung (und nicht per se) erscheinen metaphysische Sätze als sinnlos. Rorty ist daher der Ansicht, dass es ein schlechter Zug von Ayer war, seine sehr verständliche Vorannahme – „Stelle nur Fragen, auf die du dir eine befriedigende Antwort vorstellen kannst!“ – als eine voraussetzungslose Entdeckung der wahren Bedeutung von „bedeutungsvoll“ zu tarnen.<sup>52</sup> Anders gesagt verschleierte die logischen Positivisten den Status des Verifikationskriteriums selbst, da es weder eine Tautologie noch eine empirisch überprüfbare Aussage darstellt. Es wäre für Rorty besser gewesen, diese Argumentation einfach als eine Herausforderung an den Metaphysiker zu sehen, die lautet: „tell us what counts for or against what you are saying, and we shall listen; otherwise we have the right to ignore you“<sup>53</sup>. Doch Ayer und die logischen Positivisten waren – laut Rorty fälschlicherweise – der Ansicht, dass das Verifikationskriterium etwas Notwendiges über die logische Struktur der Sprache aussagt.

Die sogenannte *Ordinary Language Philosophy* um den späten Wittgenstein und Austin versuchte das Problem anders zu lösen als das Standardprogramm des Logischen Positivismus, da sie die Intuition hatten, dass unsere alltägliche Sprache, ohne philosophische Diskurse, die Anforderungen erfüllt, die man an eine „Idealsprache“ stellt. Denn sie waren der Ansicht, dass die Probleme der Philosophen nicht aus der normalen

---

<sup>51</sup> Vgl. Waismann, Friedrich: Logik, Sprache, Philosophie. S. 51.

<sup>52</sup> Vgl. LT. S 5f.

<sup>53</sup> LT. S. 5.

Sprache entstanden sind, sondern daraus, dass Philosophen diese normale Sprache nicht verwendet haben. Sie formulierten ihre Probleme in einem Jargon, der wie normale Sprache aussah, aber unreflektiert Begriffe völlig anders verwendete – oder wie man es auch genannt hat – normale Begriffe missbraucht. Würde man den Ordinary Language Philosophen ein gemeinsames Programm nachsagen wollen, würde es ungefähr lauten, dass sie zu zeigen versuchen, dass jedes Problem, das der Common-Sense erzeugt und selbst nicht lösen kann, damit zu tun hat, dass bestimmte Ausdrücke in der Formulierung dieses Problems missbräuchlich benutzt werden.

In beiden Arten von Sprachphilosophie sucht man laut Rorty letztlich nach einem Kriterium, anhand dessen sich das Sagbare vom Unsagbaren abgrenzen lässt. Man sucht nach Notwendigkeiten, die in der Struktur der Sprache begründet liegen, Rahmen, über die man nicht hinausirren kann. Rorty ist aus diesem Grund später der Ansicht, dass der einzig wirkliche wichtige Punkt des Linguistic Turn war, dass er unsere Aufmerksamkeit von „Erfahrung“ und „Bewusstsein“ weg und hin zu „Sprachverhalten“ gelenkt hat. Ansonsten sind philosophische Probleme für ihn in keinem relevanten Sinn Sprachprobleme. Letztlich kann man nichts Aufschlussreiches darüber sagen, ob die Grenzen meiner Sprache die Grenzen meiner Welt darstellen, oder ob die Grenzen meiner Welt die Grenzen meiner Sprache darstellen.<sup>54</sup>

Vor diesem Hintergrund nimmt Rorty an der analytischen Realismusdebatte teil. Wo Rorty im Streit der „Realisten“ mit den „Antirealisten“<sup>55</sup> selber steht, macht schon der programmatische Titel des Aufsatzes *Beyond Realism and Anti-Realism* klar.<sup>56</sup> Er möchte eine Möglichkeit suchen, der ganzen „Realismus vs. Antirealismus“ Debatte zu entkommen. Denn er meint, dass beide Seiten – Realismus wie Antirealismus – dieselbe zwielichtige Voraussetzung teilen, nämlich den Repräsentationalismus, die Idee, dass Worte etwas repräsentieren, seien es nun Dinge in der Welt oder Konzepte oder Begriffe.<sup>57</sup> Denn die Frage des Realismus dreht sich für Rorty darum, ob nur die Aussagen der Physik mit der Faktenlage korrespondieren, oder ob dies auch für Aussagen der Mathematik und der Ethik

---

<sup>54</sup> Vgl. PHK. S. 278.

<sup>55</sup> Für die genaue Bedeutung dieser Begriffe siehe Dummett, Michael: *Truth and Other Enigmas*. S. 145-165.

<sup>56</sup> Rorty, Richard: *Beyond Realism and Anti-Realism*. In: Nagl, Ludwig & Heinrich, Richard (Hg.): *Wo steht die Analytische Philosophie heute?*

<sup>57</sup> Vgl. ORT. S 2f.

gilt.<sup>58</sup> Anders gewendet dreht sich die Frage darum, ob und welche Bereiche der Kultur diejenigen sind, die mit der *wirklichen* Wirklichkeit korrespondieren, das heißt, welche die „harten Bereiche“ der Kultur sind und welche es mit bloß subjektiven Äußerungen zu tun haben, die sogenannten „weichen Bereichen“ der Kultur. Der Streit von Realismus gegen Antirealismus dreht sich so gesehen darum, ob – und wenn ja welche – Äußerungen auf welche Weise mit der Wirklichkeit korrespondieren und welche nicht. Rorty möchte dagegen einen Antirepräsentationalismus stellen, der versucht „to eschew the discussion of realism by denying, that the notion of ‚representation‘, or that of ‚fact of the matter‘ has any useful role in philosophy.“<sup>59</sup> Rorty möchte also überhaupt bestreiten, dass „korrespondieren“, „Faktenlage“ und „wahre Wirklichkeit“ einen großen Nutzen haben – Begrifflichkeiten, die Realisten wie Antirealisten benötigen, um ihre Position zu beschreiben. Denn wenn man erst einmal diesen repräsentationalistischen Weg eingeschlagen hat, dann ist man sehr schnell bei der Idee, dass philosophische Probleme zeitlos sind und auftauchen, sobald man zu reflektieren beginnt – also bei genau der Idee, die Rorty im *Spiegel der Natur* einer Generalkritik unterzieht.

Rortys Positionierung wird im Disput mit Putnam zentral. Denn für Rorty folgt daraus, dass man sich um das Thema der Referenz nicht mehr allzu viele Gedanken machen sollte. Putnam missdeutet Rortys Antirepräsentationalismus, denn er ist der Ansicht, dass Rorty Referenz relativieren, das heißt, von Kontexten abhängig machen möchte. Aus diesem Grund wirft Putnam Rorty auch vor, eine relativistische Position zu vertreten. Doch in Kapitel 2 wird sich zeigen, dass dieser Vorwurf nicht stichhaltig ist, wenn man erkennt, dass Rorty Referenz nicht relativieren sondern ignorieren wollte.

#### 1.1.4. Und die Zukunft

Rortys geschichtliche Nachzeichnung ist natürlich in gewissem Maße eine Neuschreibung zu einem gewissen Zweck. So könnte man leicht einwenden, dass er sehr vereinfachend vorgeht, besonders wenn der die ganze Tradition des „Logischen Positivismus“ eigentlich auf Carnap und Ayer reduziert. Ich bin aber der Ansicht, dass dieses Vorgehen verständlich wird, wenn man sich Rortys Ausgangspunkt und seine Ziele ansieht. Denn im Fall des

---

<sup>58</sup> Vgl. ORT. Introduction.

<sup>59</sup> ORT. S. 2.

Logischen Positivismus fand er in der amerikanischen Philosophie die Ausgangslage vor, dass Carnap und Ayer als die bedeutendsten Vertreter des Logischen Positivismus galten. Gegen diese einflussreichen Ideen galt es zu argumentieren und nicht gegen die offeneren, aber auch unbekannten Ansichten eines Friedrich Waismann oder eines Otto Neurath. Ähnliches gilt für Kants Philosophie. In seinem analytischen Umfeld ist die Ansicht weit verbreitet, dass Kants *Kritik der reinen Vernunft* die zentrale Schrift Kants ist. Die Frage „Was kann ich wissen?“ wird also über „Was soll ich tun?“, „Was kann ich hoffen?“ und vor allem auch über „Was ist der Mensch?“ gestellt. Konstruktivistische und historistische Lesearten von Kants Philosophie, die in letzter Zeit an Einfluss gewonnen haben, hatten zu der Zeit, als *Der Spiegel der Natur* geschrieben wurde, wenig Bedeutung.

Rorty ging es also nicht darum, zu erklären, was Kant nun tatsächlich geschrieben hat, sondern darum, die Ursprünge der Ideen ausfindig zu machen, die in der heutigen (analytischen) Philosophie bestimmend sind. Um hierfür ein Beispiel zu geben: Rorty geht es im ersten Kapitel von *Der Spiegel der Natur* darum, nachzuzeichnen, wie bestimmte, geschichtlich gewachsene Ideen, in der analytischen Debatte um das Mentale an Einfluss gewinnen konnten. Einzuwenden, dass Descartes durch seine Nachfolger verfälschend rezipiert wurde, ist hier nur begrenzt hilfreich – denn die Ideen, auch wenn sie von Descartes nicht intendiert waren, gingen nichts desto trotz von seinem Werk aus und übten starke Wirkung aus. Rorty steht damit eindeutig in der analytischen Tradition, die einen eher lapidaren Umgang mit der Philosophiegeschichte pflegt. Dass seine Darstellungen nicht übermäßig historisch-sensitiv sind, ist Rorty selber klar.<sup>60</sup> Damit möchte ich allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass manche von Rortys Nacherzählungen problematisch sind. So hat man das Öfteren das Gefühl, dass Rorty bei dem Versuch, den ganzen philosophischen Wald zu erfassen, einige Bäume fällt oder zumindest nicht zum Wald rechnet. Doch dies zu erweisen habe ich mir in vorliegender Arbeit nicht zum Ziel gesetzt.

Ich möchte also Rortys Erzählungen kurz zusammenfassen. Die Suche nach philosophischer Gewissheit ist für Rorty durch die Philosophiegeschichte hindurch von drei großen Aspekten bestimmt, die ein spezifisches, philosophisches Bild ergeben. In der Phase der griechischen Antike stammen Erkenntnis und Wahrheit aus den Dingen selbst. In der zweiten Phase, der Neuzeit, suchte man die Bedingungen der Möglichkeit jeder Erkenntnis

---

<sup>60</sup> Vgl. Rorty, Richard: *Vier Formen des Schreibens von Philosophiegeschichte*. In: WF. S.355-394.

aus dem Bewusstsein und seiner strukturierenden Kraft. In der dritten Phase wollte man die „Grenzen der Sprache“ aufzeigen, die determinieren, was sich sinnvoll sagen lässt und was als Unsinn ignoriert werden kann.

Wenn man keine Spielart dieses Bildes vertritt, dann wird man laut Rorty auch nicht auf die Idee kommen, eine Erkenntnistheorie zu entwerfen, die erklären soll, wie man sich das Abbildungsverhältnis von menschlichem Geist und nichtmenschlicher Wirklichkeit vorzustellen hat.<sup>61</sup> Philosophische Realisten sind der Ansicht, dass die Philosophie von zeitlosen Problemen handelt, die entstehen, sobald man zu reflektieren beginnt. Doch die Intuition, dass philosophische Probleme quasi als eine „Aufgabe für den Menschen“ vorgefunden werden, verneint Rorty schon am Beginn des *Spiegels der Natur* und auch in früheren Schriften.

Wenn man dieses Bild nicht vertritt, dann wird man auch kaum auf die Idee kommen, die Philosophie sei für die anderen kulturellen Praktiken – Kunst, Rechtssprechung, Ethik, etc. – eine Art Fundament und könne die Kultur von einem externen und objektiven Standpunkt aus beurteilen. Rorty meint daher: „Die Philosophie als Fach versteht sich hiernach als das Unternehmen, das die Gültigkeit der Erkenntnisansprüche von Wissenschaft, Moralität, Kunst und Religion garantiert oder ihre Unzulänglichkeit entlarvt.“<sup>62</sup> Dieses erhoffte Potential der Philosophie, ihre Funktion als „Platzanweiserin der Kultur“, will Rorty kritisieren. Er hofft auf eine Kultur, die keine der vier üblichen Anwärtnerinnen – Religion, Wissenschaft, Philosophie und Kunst – in ihr Zentrum stellt. Lieber sollte es gar kein feststehendes Zentrum geben.<sup>63</sup> Solch eine „Kultur ohne Zentrum“ würde der demokratischen Gesellschaft am ehesten entsprechen. Unserer westlichen und demokratischen Kultur würde – so Rortys These – nichts Wesentliches fehlen, wenn ihr die Philosophie als ein klar umrissenes Fach mit ihren wesenhaften Problemen abhandeln kommen würde.<sup>64</sup>

Daraus sollte man nun die Konsequenzen ziehen, und etwas Neues probieren. Denn:

Interessante Philosophie ist nur selten eine Prüfung der Gründe für und wider eine These. Gewöhnlich ist sie explizit oder implizit Wettkampf zwischen einem erstarrten Vokabular, das

---

<sup>61</sup> SO. S. 13f.

<sup>62</sup> SO. S.13.

<sup>63</sup> Vgl. EKZ. S.5ff und SDN. S. 343.

<sup>64</sup> Vgl. PSH. S. xiiff.

hemmend und ärgerlich geworden ist, und einem neuen Vokabular, das erst halb Form angenommen hat und die vage Versprechung großer Dinge bietet.<sup>65</sup>

Meines Erachtens kann Rortys Philosophie in diesem Sinn „interessant“ genannt werden. Für diese „großen Dinge“, die Rorty vor hat, ist es zentral, Freiheit statt Wahrheit in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit zu stellen. Doch dazu benötigt es eine Änderung der ganzen Lebenswelt.

Rortys erklärtes Ziel ist es, der liberalen Demokratie mit philosophischen Mitteln einen Dienst zu erweisen.<sup>66</sup> Dem entsprechend gibt er auch der Demokratie den Vorrang vor der Philosophie.<sup>67</sup> Die Philosophie kann unsere kulturellen Praktiken wie zum Beispiel Wissenschaft, Moral und Kunst, nicht begründen, sondern bestenfalls die bevorzugte Meinung in einem besseren Licht dastehen lassen. Für seine politischen Zwecke ist der philosophische Realismus – so Rortys Konklusion – nicht sonderlich hilfreich.<sup>68</sup>

Für Rorty war diese „Hoffnung auf Fundamente“ allerdings nicht „schlecht“ oder „falsch“, genausowenig wie Religion „schlecht“ oder „falsch“ ist. Die Suche nach Wahrheit war maßgeblich, um die Aufklärung und damit größere Freiheit zu ermöglichen, genau wie das Christentum maßgeblich dafür war, die Idee der Nächstenliebe zu verbreiten. Aber schon Dewey war der Ansicht, dass die Hoffnung auf ein letztes Fundament für eine zeitgemäße liberale Demokratie nicht mehr passend ist, und Rorty stimmt in diesem Punkt klar mit ihm überein.<sup>69</sup> Anders gesagt war es für Dewey keine hilfreiche Argumentation, wenn man erklären wollte, dass die Demokratie die beste aller möglichen Staatsformen sei, da sie dem Wesen des Menschen am besten entsprechen würde. Um den Vorrang der Demokratie zu begründen – Rortys wie Deweys Ziel – müssen also andere Argumente gefunden werden. Rorty wie Dewey versuchen daher uns vor Augen zu führen, dass die Hoffnung auf letzte Wahrheiten nichts ist, was dem Menschen wesentlich zu Eigen ist, es handelt sich um ein geschichtlich gewachsenes Bild. Und es hat sich gezeigt, dass die Suche nach solchen legitimierenden Fundamenten mit dem Fortschreiten der Geschichte nicht leisten konnte,

---

<sup>65</sup> KIS. S. 30.

<sup>66</sup> Die amerikanische Bezeichnung „Liberale Demokratie“ bedeutet in Europa ungefähr „Sozialdemokratie“. Vgl. Horster, Detlef: Richard Rorty zur Einführung. S. 20.

<sup>67</sup> SO. S. 82ff.

<sup>68</sup> Vgl. Rorty, Richard: *Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy*. S. 634. In: *Critical Inquiry*. Vol. 16, No. 3. S. 633f.

<sup>69</sup> Vgl. KIS. Kapitel 3, besonders S. 96ff.



was sie versprochen hat.<sup>70</sup> Die herkömmlichen philosophischen Dualismen und die Metaphysik sind laut Rortys Diagnose nicht der beste Weg, um größere, demokratische Solidarität zu erreichen. So ist beispielsweise der Dualismus von Erscheinung und Wirklichkeit höchst zwielichtig. Denn man kann sich letztlich nie sicher sein, nun bei den „wirklichen Fakten“ angelangt zu sein. Denn was könnte man als endgültige Begründungen anführen, um die Aussage zu untermauern, dass es nun durch eine neue Methode gelungen sei, mit der wahren Wirklichkeit in Kontakt zu treten? „Gott“, die „platonischen Urbilder“, die „unmittelbare Gewißheit im Bewusstsein“ oder die Existenz eines „transzendentalen Egos“ konnten es, wie sich gezeigt hat, ebensowenig wie die „Grenzen der Sprache“. Nur weitere Argumente können hier weiterhelfen, sofern man sich nicht in Gewaltanwendung flüchtet. Und da diese Argumente je wieder hinterfragbar sein werden, ist es unmöglich, diese Abfolge von Begründungen mit dem Stoppschild „Wahrheit“ zum Stehen zu bringen.<sup>71</sup> Oder, wie Rorty es anderswo beschreibt: der Versuch, aus unserem Bewusstsein zu klettern, um die Wirklichkeit unverzerrt wahrzunehmen – ein Vorhaben, das für Thomas Nagel philosophisch fundamental ist<sup>72</sup> – wird von Vertretern der Idee, dass die Philosophie von wesenhaften Problemen aller denkenden Menschen handelt, furchtbar ernst genommen. Dieses Streben, so meint Rorty, sei zwar nicht falsch, aber „the history of philosophy shows them to have been fruitless and undesirable.“<sup>73</sup> Wir sollten daher – so urteilen Dewey und Rorty – die bei dieser Suche entstandenen Dualismen fallen lassen und sie nicht wie den Menschen aufgegebene Notwendigkeiten behandeln. Gesprächsstopper wie „Wahrheit“ oder „Gott“ führen an bestimmten Punkten nicht mehr zu größerer Solidarität im Angesicht einer möglichen Übereinstimmung, sondern nur mehr zu Rechthaberei. Die Pragmatisten beschreiten daher nach Rortys Darstellung den Weg der Solidarität und ordnen die Objektivität der Solidarität unter und nicht umgekehrt.

Dewey und Rorty sind aus diesem Grund der Ansicht, dass es nicht zielführend sei zu versuchen, die Philosophie außerhalb aller anderen kulturellen Zusammenhänge zu platzieren. Für Philosophen – Realisten oder nicht – geht es aus der Perspektive der

---

<sup>70</sup> Meiner Ansicht nach kommt Wittgenstein zu demselben Ergebnis, wenn er das Augustinische Bild kritisiert, das sich in wichtigen Punkten mit dem von Rorty gezeichneten „metaphysischen Bild“ deckt. Vgl. Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen. § 1ff und McGinn, Marie: Wittgenstein and the Philosophical Investigations. S. 9-32. und S. 70ff.

<sup>71</sup> Über Rortys Ansicht über diese von ihm so genannten „Gesprächsstopper“ siehe z.B. PSH. S. 168ff.

<sup>72</sup> Nagel, Thomas: The View from Nowhere. S. 11.

<sup>73</sup> ORT. S. 7.

Pragmatisten um viel mehr als um die bloße Suche nach der objektiven Wahrheit. Für Rorty wie für Dewey ist die Philosophie eine Stimme im großen Gespräch der Menschheit, und auch die Philosophie selber wird von Rorty als ein progressives Gespräch gedeutet. In diesem Gespräch wechseln sich Systembildner, die die Philosophie in den erfolgsversprechenden und „sicheren Gang einer Wissenschaft“<sup>74</sup> bringen wollen, ab mit „Revolutionären“, die gegen diese Systeme Einsprüche erheben. Ein Ende dieses Gespräches wäre das Erreichen von Wahrheit. Solch ein Ende ist allerdings nicht in Sicht, „gleichgültig, wie viele realistische Objektivitätsphrasen“ ein Philosoph oder eine Philosophin „in seinem [oder ihrem] Gelehrtenstübchen aushecken mag.“<sup>75</sup> Und das ist laut Rorty eines der besten Dinge, die man über die abendländische Tradition sagen kann.

Dewey schrieb 1931 in seinem Aufsatz *Philosophie und Zivilisation*:

Was mich also selbst anbelangt, so gehe ich von vornherein mit der Idee an die Diskussion heran, dass Philosophie ein Phänomen der menschlichen Kultur ist wie Politik, Literatur und die bildenden Künste. Sie hat naturgemäß Verbindungen zur Sozialgeschichte, zur Zivilisation. Unter Philosophen besteht die Überzeugung, frühere Denker hätten zwar in ihren Systemen die Bedingungen und Verwirrungen ihrer eigenen Zeit reflektiert, die heutige Philosophie im Allgemeinen und die jeweils eigene Philosophie im Besonderen habe sich aber von dem Einfluss jenes Komplexes von Institutionen, der die Kultur bildet, frei gemacht. Bacon, Descartes und Kant waren zutiefst davon überzeugt, die Philosophie neu begründet zu haben, weil sie sie ganz fest auf eine ausschließlich intellektuelle Basis gestellt hätten – ausschließlich soll heißen: alles ausschließend außer dem Intellekt.<sup>76</sup>

Ich zitiere diese Stelle in aller Ausführlichkeit, da sie meiner Ansicht nach ein schönes Beispiel dafür abgibt, wie Rorty von Dewey beeinflusst wurde. Denn dieser Absatz klingt wie eine Vorwegnahme von Rortys Vorhaben zu zeigen, wie die erkenntnistheoretische Philosophie als eine „Episode der europäischen Kulturgeschichte“<sup>77</sup> gewertet werden kann. Auch wenn Dewey schreibt, dass Philosophen zwar gerne so tun, als hätten sie „es mit der ewigen, von Zeit und Ort unberührten Wahrheit oder Realität zu tun“, aber dass auch die Philosophie „als konkrete Erscheinung historisch ist, einen zeitlichen Verlauf und eine Vielzahl von Wohnorten hat“<sup>78</sup>, dann klingt hier schon Rortys Diagnose an, dass man etwas Kontingenz in die aktuelle Philosophie bringen müsse, um sie wieder interessant zu machen. Auch Rortys kritische Auseinandersetzung mit den von ihm sogenannten „scholastischen

---

<sup>74</sup> Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. S. B XVIII.

<sup>75</sup> SO. S. 28.

<sup>76</sup> Dewey, John: Philosophie und Zivilisation. S. 7.

<sup>77</sup> Vgl. SDN. S. 422.

<sup>78</sup> Dewey, John: Philosophie und Zivilisation. S. 8.

Lehrbuchproblemen“, die die analytische Philosophie plagen, wird vor diesem Hintergrund leichter verständlich.

Das auf dem hier skizzierten Bild beruhende Selbstverständnis lässt die Philosophie heute – in Zeiten zunehmender Pluralisierung und Politisierung – mit großen Problemen zurück, will sie nicht wie die Religion in kulturelle Vergessenheit geraten. Denn dieses hier nachgezeichnet und für den Rest der Kultur recht unbeeindruckende, „gegenwärtige Selbstverständnis der Philosophen“ ist „so eng mit dem Kantischen Projekt verbunden, alle Wissensansprüche kommensurabel zu machen, dass man sich nur schwer vorstellen kann, was eine Philosophie ohne Erkenntnistheorie eigentlich sein könnte.“<sup>79</sup> Man kann sich also nur schwer vorstellen, wie diese Art Philosophie in der übrigen Kultur relevant sein könnte. William James bemängelte schon 1905

the gray-plaster temperament of our bald-headed young Ph.D.'s, boring each other at seminars, writing those direful reports of literature in the "Philosophical Review" and elsewhere, fed on "books of reference", and never confounding "Ästhetik" with "Erkenntnistheorie".<sup>80</sup>

Das klingt nicht sonderlich aufmunternd. Ist für die Philosophie alles verloren? Rorty verneint und möchte versuchen, sich eine positive Alternative zu einer philosophischen Erkenntnistheorie vorzustellen, die den Naturwissenschaften nachempfunden ist. Er möchte mit dieser besonderen Form der Philosophie, die Erkenntnistheorie als ihr Fundament betrachtet, abschließen, um für zukünftige Generationen etwas Relevantes an der Philosophie zu retten.<sup>81</sup> Er möchte mit einer Philosophie Schluss machen, die aufgrund ihrer Methode meint, unsere kulturellen Praktiken begründen zu können. Solche Begründungsversuche wirken für Rorty lächerlich, vor allem für seinen Traum von einer liberalen Utopie. Rorty ist deshalb der Ansicht, dass „whatever good the ideas of 'objectivity' and 'transcendence' have done for our culture can be attained equally well by the idea of a community which strives after both intersubjective agreement and novelty – a democratic, progressive pluralist community of the sort of which Dewey dreamt.“<sup>82</sup> (Zu Beachten ist hier, dass „Wahrheit“ nicht bei den zu ersetzenden Begriffen auftaucht.)

---

<sup>79</sup> SDN. S. 387. (Wiederum – ich bin der Ansicht, dass diese Diagnose viel mehr die analytische Tradition betrifft, als die kontinentale Tradition, die beispielsweise die Dekonstruktion hervorgebracht hat).

<sup>80</sup> James, William: *Brief an George Santayana*, 02. Mai 1905. In: James, Henry (Hg.): *The Letters of William James*. S. 228f.

<sup>81</sup> Vgl. SDN. S. 387. Vgl. auch sein autobiographischer Artikel *Trotsky and the Wild Orchids* in PSH S. 3-20.

<sup>82</sup> ORT. S. 13.

Den Titel einer einführenden Vorlesungsreihe in den Pragmatismus, den Rorty 1993 in Wien hielt, kann man daher für sein ganzes Philosophieren als durchaus programmatisch ansehen: „Hoffnung statt Erkenntnis“ und dazu vielleicht noch: „Neubeschreibung statt Fundierung“.

## 1.2. Vier Thesen

In diesem Abschnitt versuche ich zu konkretisieren, wie sich dieses Bild, das Rorty entworfen hat, in der neueren Philosophie ausgewirkt hat. Ich werde vier Thesen formulieren, von denen sich Rorty meiner Ansicht nach konstant abgegrenzt hat. Diese vier Thesen sind verschiedene Aspekte des Bildes, dass die Philosophie von zeitlosen und notwendigen Problemen handelt, die auftauchen, sobald man zu denken beginnt. Ich möchte zeigen, dass sich Rorty bei seiner Kritik an Realismus, Repräsentationalismus, Essentialismus, etc. von diesem Bild abgrenzt, von dem einige Ursprünge im ersten Teil umrissen wurden. Ich werde also versuchen, vier Punkte herausarbeiten, die schon in der geschichtlichen Nachzeichnung angeklungen sind und die Rorty an der abendländischen Philosophietradition kritisiert hat. Es ist allerdings *nicht* der Fall, dass schon Platon, Locke, Descartes, Kant, Carnap und andere von Rorty kritisierte Autoren dieses Bild alle im vollen Umfang vertreten hätten. Es ist aber so, dass die Genannten einen erheblichen Beitrag dazu leisteten, dass dieses Bild die Philosophie unserer Zeit beherrscht.

Bei jedem Punkt werde ich verschiedene Textstellen als Belege anführen und aufzeigen, von welchen der „Ismen und Labels“ von denen Rorty sich abgrenzen möchte – Repräsentationalismus, Realismus, Essentialismus, Erkenntnistheorie, Metaphysik, Platonismus, Objektivität – dieser Punkt *seiner* Ansicht nach jeweils vertreten wird.<sup>83</sup> Am Ende wird dies ein relativ dichtes Netz ergeben, mit dem ich meine Eingangsthese untermauern möchte, dass Rorty diese Labels quasi als Variationen von ein und demselben Bild verwendet.

---

<sup>83</sup> Diese Liste ist weder notwendig noch hinreichend. Sie stellt eher eine von mir vorgenommene Auswahl nach eher statistischen Kriterien dar. Auch verweisen sie stets darauf, wie Rorty diese Begriffe verwendet hat, denn wie er selber sagt: „our opponents almost never call themselves ‚Platonists‘ or ‚metaphysicians‘ or ‚foundationalists‘“. PSH. S xvif.

Damit möchte ich aber keinesfalls die Differenzen dieser verschiedenen Begriffe einebnen oder suggerieren, dass Rorty dies vorhatte. In verschiedenen Kontexten bedeuten diese Begriffe klarerweise sehr unterschiedliche Dinge. Man denke nur daran, dass ein und derselbe Begriff – „Realismus“ – in verschiedenen Kontexten, wie Ethik oder Wissenschaft, und in verschiedenen Epochen verschiedene Bedeutungen hat. Und doch nennt man all diese Richtungen Realismus, weil sie einige wichtige Punkte – ein Bild – gemeinsam haben. Ich möchte also hervorheben, dass es ein Bild gibt, das laut Rorty all diese verschiedenen Ausformungen inspiriert, ein Bild, das die von Rorty kritisierten Labels trotz aller Unterschiede gemeinsam haben. Dieses dahinterstehende Thema, dieses Bild, ist der bisher nachgezeichnete quasireligiöse Versuch, sichere Fundamente außerhalb von Zeit, Raum und Geschichte zu finden, Wahrheiten zu finden, die Rahmen bieten, an denen man sich festklammern kann.

(1) Wahrheit ist ein zentrales Thema philosophischer Theoriebildung, und sie besteht in einer Korrespondenz zwischen unseren Begriffen und der „Wirklichkeit“.

Die Ansicht, dass der Begriff der Wahrheit in der Philosophie eine zentrale Rolle spielt, ist wohl unumstritten.<sup>84</sup> Die Ansicht, dass diese Wahrheit in einer Art Abbildungsverhältnis zwischen Wirklichkeit und Sprache oder Erkennen liegt, wird von Rorty vor allem von den Begriffen Realismus und Repräsentationalismus aufgenommen. Sie spielt aber auch in der Erkenntnistheorie und dem Essentialismus eine wichtige Rolle.

Laut dieser Ansicht ist „Erkenntnis darauf aus“, die „Realität zu repräsentieren.“<sup>85</sup> Diese Idee, dass unsere Begriffe die Realität repräsentieren müssen, nennt Rorty die „Idee des Realismus“<sup>86</sup> – ein Angriff auf die Korrespondenztheorie der Wahrheit ist für ihn ein Angriff auf den Realismus selbst.<sup>87</sup> Rorty verbindet zu Beginn seines Aufsatzes *Die moderne analytische Philosophie aus pragmatischer Sicht* den Realismus mit der Sichtweise, dass Denken und Sprache ein Wiedergeben der Realität beinhalten.<sup>88</sup> Kurz darauf kann man

---

<sup>84</sup> Als Beleg dafür verweise ich nur auf zwei von unzähligen Quellen: Skirbekk, Gunnar: Wahrheitstheorien. S. 8ff und Tugendhat, Ernst: Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. S. 13. Bei Rortys Schriften kann man fast jede auswählen – höchst wahrscheinlich ist Wahrheit ein Thema.

<sup>85</sup> HE. S. 24.

<sup>86</sup> WF. S. 45.

<sup>87</sup> Vgl. WF. S. 18.

<sup>88</sup> Vgl. PHK. 231.

lesen: „Repräsentationalisten sind mit Notwendigkeit Realisten, und das Umgekehrte gilt ebenfalls.“<sup>89</sup> Ähnliches kann man auch in *Consequences of Pragmatism* finden. Wahrheit besteht seit Descartes darin, den Graben zwischen Mensch und Welt mittels innerer Abbildung erfolgreich zu überbrücken.<sup>90</sup>

Der Realismus besitzt als „Kernthese die Korrespondenztheorie der Wahrheit“<sup>91</sup>, und für die Korrespondenztheorie ist es notwendig, ein intrinsisches Wesen der Dinge anzunehmen.<sup>92</sup> Das bedeutet, dass Realisten und damit Repräsentationalisten, auch Essentialisten im Bezug auf die Wirklichkeit sein werden. Denn die Kernthese des Essentialismus lautet, dass die Gegenstände intrinsische Eigenschaften haben, die man richtig oder falsch erfassen kann. Solcherart realistische Philosophen sind der Meinung, dass „die Menschen Maschinen sind, die (von Gott oder der Evolution) unter anderem zur richtigen Wiedergabe der Dinge gebaut wurden“<sup>93</sup>. Und einleitend zu diesem Satz kann man lesen, dass sich alle Erkenntnistheoretiker dieses Bildes bedienen werden.

In einer Buchbesprechung zu *Der Spiegel der Natur* schreibt R.H. Wettsein, dass für „Rorty die scheinbare Widerspiegelung der Natur in der bewussteinhaften Innenwelt eine beim ‚systematischen‘ Philosophieren *unhinterfragt akzeptierte Metapher*“<sup>94</sup> ist. Eben diese Ansicht führt der Repräsentationalismus fort, wie Rorty in seinem *Spiegel der Natur* eindrucksvoll unter Beweis stellt. Allerdings wird laut Rorty nach dem Linguistic Turn die „bewussteinhafte Innenwelt“ durch „Sprache“ ersetzt. Als Medium leisten aber beide dasselbe.<sup>95</sup> Die analytische Philosophie ist daher über weite Teile der Versuch, Transzendentalphilosophie mit linguistischen Mitteln zu betreiben.<sup>96</sup> Und dieser Versuch ist der hier kritisierten Begrifflichkeiten verhaftet.

(2) Es gibt ein vom Menschen unabhängiges So-Sein der Wirklichkeit, das es (zumindest in wichtigen Bereichen der Kultur) zu erkennen und mit Worten wiederzugeben gilt.

---

<sup>89</sup> PHK. S. 234.

<sup>90</sup> Vgl. CP. S. 35.

<sup>91</sup> Vgl. Rorty, Richard: *Beyond Realism and Anti-Realism*. In: Nagl, Ludwig & Heinrich, Richard (Hg.): *Wo steht die Analytische Philosophie heute?* S. 109.

<sup>92</sup> Vgl. WF. S. 104 (Fußnote 9).

<sup>93</sup> WF. S. 47.

<sup>94</sup> Wettsein, R.H.: *Ein neuer Philosophiebegriff?* In: *Information Philosophie*, 1981, Heft 5, S.8 (Hervorhebung im Original).

<sup>95</sup> Vgl. KIS. S. 31ff.

<sup>96</sup> Vgl. PHK. S. 295ff.

Diese Ansicht findet sich in Rortys Darstellungen von Essentialismus, Metaphysik, Realismus, Repräsentationalismus, Platonismus und in der Beschreibung der Objektivität.

In der Einleitung zu der Essaysammlung *Wahrheit und Fortschritt* kommt Rorty auf den weit verbreiteten Gedanken zu sprechen, dass „Wahrheit“ eine „Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, ‚wie sie wirklich ist‘“<sup>97</sup> sei. Gleich darauf kann man lesen, dass Philosophen, die am Begriff der Übereinstimmung von Wort und Wirklichkeit festhalten wollen, die These ernstnehmen müssen, dass es ein wirkliches So-Sein der Dinge gibt. Diese Unterscheidung zwischen Schein und Wirklichkeit nennt er eine metaphysische Unterscheidung. In *Hoffnung statt Erkenntnis* entwirft er seinen Pragmatismus als Gegensatzprogramm zu Metaphysik und Essentialismus. Er schreibt hier, dass der Begriff Metaphysik „mit dem Bestreben verknüpft [wird], die Erscheinung durch Realität zu ersetzen. Weder die klassischen Pragmatisten noch die Neopragmatisten glauben, dass es so etwas wie ein eigentliches Sosein der Dinge gibt.“<sup>98</sup> In demselben Text finden sich Verbindungen von Essentialismus mit Repräsentationalismus. Rorty nennt seine Position „antiessentialistisch“ und möchte sich mit ihr von einer repräsentationalen Beschreibung von Sinneswahrnehmungen distanzieren.<sup>99</sup>

Auch 2007 schreibt Rorty: „Nach Überzeugung der Repräsentationalisten besitzt die nichtmenschliche Realität ein inneres Wesen, dessen Erfassung den Menschen obliegt.“<sup>100</sup> Und – um das Zitat aus *Die moderne analytische Philosophie aus pragmatischer Sicht* noch weiter zu führen: „Denn Realisten glauben, dass es nur eine einzige Art des SOSEINS DER WELT AN SICH gibt, und sie glauben überdies, dass es ‚harte‘ Bereiche der Kultur gibt, in denen dieses SOSEIN zum Vorschein kommt“<sup>101</sup> In demselben Text stellt er gegen Ende noch einige programmatischere Thesen auf und hält fest, dass man dem Repräsentationalismus und der „analytischen Zerlegung des Zusammengesetzten in Einfaches“ eine besondere Position einräumt, wenn „das eigene Herz zum Realismus tendiert“<sup>102</sup>.

In *Heidegger wider die Pragmatisten* schreibt Rorty über seine Sichtweise des Platonismus: „Lassen sie mich den Platonismus wie folgt definieren: Platonismus ist die

---

<sup>97</sup> WF. S. 7.

<sup>98</sup> HE S. 16.

<sup>99</sup> Vgl. HE. S. 41.

<sup>100</sup> PHK. S. 234.

<sup>101</sup> PHK. S. 234 (Hervorhebung im Original).

<sup>102</sup> PHK. S. 252.

Doktrin, dass es etwas gibt, das unabhängig von unserer Erkenntnis und unserer Sprache existiert, und das wir doch durch unsere Sprache adäquat vorzustellen versuchen.“<sup>103</sup> Auch die Realisten sind laut Rorty dieser Ansicht, nämlich dass es einen „Abgrund“, das heißt eine Unabhängigkeit gibt, die zwischen Mensch und Wirklichkeit klafft.<sup>104</sup>

Letztlich verweist auch der Begriff der Objektivität, in seiner üblichen Verwendung, auf das Vorhaben „Übereinstimmung mit den Objekten“<sup>105</sup> zu erzielen, und dies sei nur interessant, wenn man annimmt, dass es eine „bewusstseinsunabhängige Wirklichkeit“ geben kann. „Objektiv“ meint, dass es irgendetwas da draußen gibt, das darauf wartet, von den Menschen erkannt zu werden.<sup>106</sup> Und um den Kreis zu schließen, spricht Rorty auch in *Hoffnung statt Erkenntnis* davon, dass „objektiv“ von „den Vertretern des Antiessentialismus nicht im Sinne eines Verhältnisses zu intrinsischen Merkmalen der Gegenstände definiert“<sup>107</sup> wird. Man kann sich also vorstellen, wie in den Augen von Rorty Objektivität von Repräsentationalisten verstanden werden wird.

(3) Die Philosophie befasst sich mit zeitlosen Problemen, die auftreten, sobald Menschen zu reflektieren beginnen. Sie haben zumeist die Form von Dualismen, und die Philosophie besitzt besonderes Wissen über ein Medium, das diese Dualismen verbinden kann.

Diese These spielt vor allem für den Platonismus, Repräsentationalismus, die Erkenntnistheorie und der Metaphysik eine Rolle.

Hier zeigt sich das schon angesprochene transzendentalphilosophische Erbe der analytischen Philosophie, denn hier meint man immer noch, dass die Philosophie kraft ihrer besonderen Methode zu einer „Platzanweiserin der Kultur“ werden kann, die die Erkenntnisansprüche der anderen kulturellen Praktiken ordnet und legitimiert. Diese besondere Methode zeigt sich darin, dass man in der Philosophie etwas über die „großen Dualismen“ sagen kann. Diese Dualismen sind unter anderem Subjekt – Objekt, Schein – Wirklichkeit, Meinung – Wissen, Schema – Inhalt, kulturell – natürlich, etc.<sup>108</sup>

---

<sup>103</sup> Rorty, Richard: *Heidegger wider die Pragmatisten*. In: Neue Hefte für Philosophie, Heft 23.

<sup>104</sup> Vgl. PHK S. 234.

<sup>105</sup> WF. S. 104.

<sup>106</sup> Vgl. PSH. S. xvii.

<sup>107</sup> HE. S 42.

<sup>108</sup> Vgl. PSH. S xii.



Diese Lücke zwischen Subjekt und Objekt, zwischen unseren Gedanken und Begriffen auf der einen Seite und dem So-Sein der Wirklichkeit auf der anderen Seite, wurde oftmals in der Philosophiegeschichte durch ein irgendwie geartetes „Medium“ zu überbrücken versucht. Rorty ist der Ansicht, dass die Sprache als so ein Medium die Vorstellung des Geistes oder des Bewusstseins als eines solchen Mediums in der Philosophie abgelöst hat.<sup>109</sup> Im *Spiegel der Natur* zeichnet Rorty nach, wie die Erkenntnistheorie heute als Beschäftigung mit dem Medium „Sprache“ verstanden werden kann. Die Erkenntnistheorie ist für Rorty der Annahme, alle Beiträge zu bestimmten Diskursen seien kommensurabel.<sup>110</sup> Das bedeutet, dass sich Übereinstimmung zwischen den Menschen nur einstellt, wenn man sich über die Beschaffenheit des Mediums – z.B. „Geist“ oder „Sprache“ – klar wird. „Eine Erkenntnistheorie konstruieren heißt, das größte Maß an Gemeinsamkeiten mit anderen ausfindig machen. Die Annahme, eine Erkenntnistheorie sei möglich, ist identisch mit der Annahme, es gebe eine solche gemeinsame Grundlage.“<sup>111</sup>

Doch diese Übernahme der Idee des Mediums hat zentrale Dualismen, wie beispielsweise die Trennung in Subjekt und Objekt, unangetastet gelassen, und damit bleiben wir „in den Problemen des Skeptizismus, Idealismus und Realismus stecken“<sup>112</sup>. Hier kommt für Rorty vor allem Davidson besonderer Verdienst zu, denn „Davidson bricht nämlich mit der Auffassung, Sprache sei ein *Medium*, ein Medium der Darstellung oder des Ausdrucks.“<sup>113</sup> Das bedeutet letztlich, dass Davidson mit der zentralen Auffassung des Repräsentationalismus bricht. Dieser Dualismus von Schema und Inhalt, den Davidson wie Rorty verabschieden möchten, drückt sich darin aus, dass man meint, die Sprache sei eine Art Medium, ein Schema, das einen Inhalt namens „Welt“ strukturieren würde. Diese Ansicht wird vom Realismus vertreten.<sup>114</sup> Diesen Dualismus nennt Davidson in Anlehnung an Quine das „dritte Dogma des Empirismus“, und Rorty spricht in seinem Aufsatz *Wittgenstein und die sprachliche Wende* davon, dass Wittgenstein und Davidson dazu beigetragen haben, die Macht des Empirismus und damit umfassender auch die Macht des Repräsentationalismus zu brechen.<sup>115</sup> Rorty meint in demselben Text, dass man sich nur

---

<sup>109</sup> Vgl. KIS. S. 33 und CP. S. 33.

<sup>110</sup> SDN. S. 343ff.

<sup>111</sup> SDN. S. 344.

<sup>112</sup> KIS. S. 33.

<sup>113</sup> KIS. S. 32 (Hervorhebung im Original).

<sup>114</sup> Vgl. EKZ. S. 42.

<sup>115</sup> Vgl. PHK. S. 278.

dann für Metaphysik interessiert, wenn man die Überzeugung vertritt, dass die Sprache ein Medium der Erkenntnis sei, da sie an den nichtsprachlichen Teilen der Welt – an ihrem So-Sein – andockt.<sup>116</sup>

Solche philosophischen Dualismen, wie die Trennung von Subjekt und Objekt oder Schema und Inhalt, trägt auch das weiter, was Rorty Platonismus nennt:

„Platonism’ in the sense in which I use the term does not denote the (very complex, shifting, dubiously consistent) thoughts of the genius who wrote the *Dialogues*. Instead, it refers to a set of philosophical distinctions (appearance – reality, matter – mind, made – found, sensible – intellectual, etc.): what Dewey called ‘a brood and nest of dualisms’. These dualisms dominate the history of Western philosophy, and can be traced back to one or another passage in Plato’s writings.<sup>117</sup>

Auch im *Spiegel der Natur* finden sich Stellen, die den Realismus mit dem Platonismus und den dazugehörigen Dualismen verbindet. Hier schreibt er, dass die Realisten auf die „‘platonischen’ Begriffe des Wahren und Guten und Wirklichen“<sup>118</sup> angewiesen sind, wollen sie ihren Realismus interessant gestalten. Und Platons Denken selbst war in wesentlichen Punkten realistisch.<sup>119</sup> Auch in der schon erwähnten Einleitung zum Band *Wahrheit und Fortschritt* geht es um philosophische Dualismen wie Schein und Wirklichkeit oder Relativ und Absolut, die Rorty, wie schon erwähnt, „metaphysische Unterscheidungen“ nennt.<sup>120</sup>

(4) Das Ziel in der Philosophie ist es, unsere kulturellen Begrenzungen zu übersteigen, um mit Notwendigkeiten in Berührung zu kommen, die aus der Wirklichkeit selbst stammen.

Diesen Punkt streicht Rorty vor allem für die Erkenntnistheorie heraus, er findet sich aber auch in Realismus, Platonismus und der Metaphysik.

Rorty schreibt: „Die Überzeugung des Realismus, es müsse eine nichtmenschliche Autorität geben, an die sich die Menschen halten können, ist seit langem in den Common sense des Abendlands eingewoben.“<sup>121</sup> Das Unternehmen einer philosophischen Wahrheitssuche hat also Relevanz für die gesamte übrige Kultur. Dieser Anspruch der Philosophen, die Kultur benötige eine philosophische Grundlegung, wurde laut Rorty erst im

---

<sup>116</sup> Vgl. PHK. S. 279ff.

<sup>117</sup> PSH. S. xii.

<sup>118</sup> SDN. S. 339.

<sup>119</sup> Vgl. SDN. S. 177.

<sup>120</sup> Vgl. WF S. 7.

<sup>121</sup> PHK. S. 235.

neunzehnten Jahrhundert durch die Neukantianer erhoben.<sup>122</sup> Er behauptet im *Spiegel der Natur*, dass die kantische Konzeption der Erkenntnistheorie als Fundamentalwissenschaft eine kulturelle Lücke ausgefüllt hat – „‘Philosophie’ wurde für die Intellektuellen zum Substitut für Religion“<sup>123</sup>. Die westliche Kultur hat – zumindest wenn man, so die These Rortys, philosophischen Selbstbeschreibungen glauben darf – das Verlangen nach einem Zentrum verspürt, um das sich als feststehender, objektiver Gravitationspunkt die weichen, bloß kulturellen Praktiken gruppieren.<sup>124</sup> In diesem Gravitationspunkt sollte es den Menschen möglich sein, (onto)logische Notwendigkeiten zu erfassen, „die Sachen selbst“ ohne kulturelle Verzerrungen wahrzunehmen. Von diesem, notwendigen Fixpunkt her, sollten nun die Menschen und ihre Kulturen verstehbar sein. Eine Kultur, die vom metaphysischen Bild behext ist, wird sich gemäß Rorty von solch einem Zentrum her verstehen. Dann ist sie eine Kultur, die auf Beschränkungen aus ist. Rorty meint,

das Bedürfnis nach einer Erkenntnistheorie sei das Bedürfnis nach Einschränkungen – das Bedürfnis nach Fundamenten, an denen man sich festklammern kann, Rahmen über die man nicht hinausirren kann, Gegenstände, die sich uns aufnötigen, Darstellungen, die nicht bestritten werden können.<sup>125</sup>

Dieser von mir so genannte „Gravitationspunkt“ ist laut Rorty eine von den Platonisten und Kantianern angenommene Stelle, an der Wahrheiten vorgefunden und nicht erfunden werden und die Stelle, an der die Logischen Positivisten Unsinn von Sinnvollem trennen. Diese Wahrheiten nennen Philosophen daher „objektiv“ – denn hier harrt ein So-sein der Welt oder eine logische Notwendigkeit der Entdeckung.<sup>126</sup>

Eine aufschlussreiche Passage stammt aus Rortys Einleitung zu *Philosophy and Social Hope*. Hier schreibt er, dass der Platonist, wenn er den Dualismus von innen und außen aufrecht erhalten möchte, eine Erkenntnistheorie ausbilden muss, die auf wundersame Weise nicht mit den anderen Wissenschaften und ihren Ergebnissen auf einer Stufe liegt.<sup>127</sup> Diese Stelle fügt sich gut zu den Stellen aus *Solidarität oder Objektivität?*, in denen Rorty meint, dass der Realist nicht anders kann, als eine Metaphysik und eine Erkenntnistheorie auszubilden und dass diese Bemühungen aus dem Versuch heraus entstanden, die eigene

---

<sup>122</sup> Vgl. SDN. S. 15.

<sup>123</sup> SDN. S. 15.

<sup>124</sup> Vgl. KIS. S. 97.

<sup>125</sup> SDN. S. 343 vgl. auch dazu SDN. S. 152.

<sup>126</sup> Vgl. PSH. S. xvii.

<sup>127</sup> PSH. S. xxvii.

und fremde Kulturen besser zu verstehen.<sup>128</sup> Wie bereits dargelegt, bestehen auch enge inhaltliche Verbindungen von Platonismus und Realismus, und der Realismus ist, wie gezeigt, in Rortys Verwendungsweise eng mit dem Repräsentationalismus verbunden.

In *Solidarität oder Objektivität?* schreibt Rorty überdies, „das Streben nach Objektivität sei zum Teil eine verhüllte Form der Angst vor dem Tod unserer Gemeinschaft“, und diese These sei „ein Nachhall von Nietzsches Vorwurf, die auf Platon zurückgehende philosophische Tradition sei ein Versuch, die Konfrontation mit der Kontingenz zu vermeiden und der Zeit wie dem Zufall zu entrinnen.“<sup>129</sup> Und aus diesem (quasireligiösen) Versuch, der Kontingenz zu entrinnen, die jeglichen Sinn im Leben zu negieren scheint, entstammt das Bedürfnis, Fundamente zu finden, „an denen man sich festklammern kann“. Die platonischen Dualismen und die (Neu)Kantische Konzeption scheinen ebensolche Fundamente zu bieten wie die Sprachphilosophie, die versucht zu zeigen, wo die „Grenzen der Sprache“ liegen, die darüber Aufschluss geben, was sich sagen lässt und was Unsinn ist.

Wie hängen diese vier Punkte aber zusammen? Rorty wechselt, wie schon erwähnt in verschiedenen Texten die Bezeichnungen, Labels und Ismen, gegen die er sich wendet. Ich hoffe, gezeigt zu haben, dass diese vier von mir herausgestrichenen Punkte trotz schnellem Wechsel der Labels konstante Abstoßungspunkte darstellen. Jene vier Thesen konstituieren das philosophische Bild, von dem sich Rorty distanzieren möchte. Es besteht in der im ersten Abschnitt dargestellten, religiös inspirierten Ansicht, dass der Mensch sich nach einer Größe außerhalb von Zeit, Raum und der eigenen Geschichte umsehen muss – nach einer Wahrheit – die dann das Fundament für Lebenssinn und Kultur liefert. Dieses Bild nimmt laut Rorty in der Antike erste Formen an, wird bei Locke, Descartes und Kant klar und hält sich auch in der modernen analytischen Debatte als oft unreflektiertes Hintergrundbild.<sup>130</sup>

Mit diesem Bild im Hintergrund, wird man der Ansicht sein, dass die Philosophie von zeitlosen Problemen handelt, die auftreten, sobald man zu reflektieren beginnt und mit denen man sich als ernsthafter Philosoph zu befassen hat. Rorty bezweifelt, dass „philosophische Probleme“ eine genuine Gruppe bilden, die durch eine besondere Methode zu lösen sind. Rorty beschäftigt sich nach eigenen Angaben mit Problemen, die im 17. Jahrhundert mit Locke und Descartes die philosophische Bühne betraten. Diese Probleme,

---

<sup>128</sup> Vgl. SO. S. 13ff.

<sup>129</sup> SO. S 29f.

<sup>130</sup> Für eine kurze Zusammenfassung von Rorty selbst vgl. PHK. S. 294ff und 302f.

dieses Bild, verschwindet aber, sobald man repräsentationalistische Erklärungen für Denken und Sprache durch Erklärungen ersetzt, die auf soziale Praxis abheben.<sup>131</sup> Solche Probleme sind unter anderem solche Dualismen wie der von Subjekt und Objekt oder der von Schein und Wirklichkeit.

In dem Aufsatz *Keeping Philosophy Pure: An Essay on Wittgenstein* nennt Rorty dieses Bild das „cartesische Bild“, das aus einer Philosophie stammt, die die Nachfolge der Theologie antrat.<sup>132</sup> Dieses Bild verbindet er im Lauf des Essays mit allen vier von mir vorgebrachten Thesen. Der späte Wittgenstein habe uns jedoch Mittel in die Hand gegeben, dieses cartesische Bild – dass es einen Geist gibt, der versucht, mit einer Wirklichkeit außerhalb seiner selbst in Berührung zu kommen – als eine Episode der europäischen Kulturgeschichte zu sehen, so wie uns die Aufklärung half, das Bild zu überwinden, dass wir alle die „Kinder Gottes“ seien.<sup>133</sup> Ich werde dieses Bild, das die vier von mir vorgestellten Thesen beinhaltet und die Philosophie laut Rorty in seinem Bann hält, in dieser Arbeit das „metaphysische Bild“ nennen.

Für Rorty erklärt sich daraus Wittgensteins besonderer Stil und seine Resistenz gegen wissenschaftliche Methoden im Spätwerk. Denn diese wissenschaftlichen Methoden, die durch Systematisierung das cartesische Ziel der Wahrheit im Sinne richtiger Abbildung erreichen wollen, gehören selbst zu dem von Wittgenstein kritisierten Bild. Die Konzentration auf Wahrheit und Notwendigkeit ist für Rorty daher ein weiterer Name Gottes, der das Bedürfnis erfüllt, etwas Mächtigeres anzubeten, um zu versichern, dass wir Menschen uns nicht unrettbar verirrt haben.<sup>134</sup> Sehr schön drückt sich dieses Bild in folgendem Zitat aus:

The „objectivist’s“ notion that our language shapes itself around universals, or meanings, or necessities „out there“ – the claim that there is something, not ourselves, which makes for rigor – is as intelligible (and as dubious) as the notion, that the moral law expresses the will of God.<sup>135</sup>

---

<sup>131</sup> Vgl. PHK. S. 287.

<sup>132</sup> Vgl. CP. S. 34 vgl auch PSH. S. xxii.

<sup>133</sup> An dieser Stelle muss offen bleiben, ob Wittgenstein tatsächlich vorhatte, was Rorty behauptet. Kein Zweifel besteht jedoch darin, dass man einige von Wittgensteins Argumenten und Ideen derart verwenden kann, wie Rorty es tut. Ob dieses Vorgehen allerdings Wittgenstein selbst unterstellt werden kann, bleibt fraglich.

<sup>134</sup> Vgl. KIS S. 50.

<sup>135</sup> CP. S. 24.

Die Existenz Gottes kann ebenso wenig bewiesen oder widerlegt werden wie die Idee, dass es für den Menschen „da draußen“ die Wahrheit zu entdecken gibt – aber wollen wir unsere Kultur um solch eine dubiose Idee herum aufbauen? Rorty will es jedenfalls nicht. Wichtig ist hier zu erwähnen, dass Rorty damit nicht meint, dass es keine „Außenwelt“ gibt, oder dass sich die Welt relativ zu unseren Beschreibungen verhält. Denn diese Idee benötigt schon das metaphysische Bild. Denn nur so ist dieser Graben zwischen Subjekt und Objekt überhaupt denkbar, den es mit einer erkenntnistheoretischen Erklärung zu überwinden gilt.

Bisher habe ich auf den möglichen Einwand, „Rorty konstruiert sich einen Strohmann“ oder „Niemand vertritt dieses von Rorty gezeichnete Bild“, nicht reagiert. Ich bin also eine Antwort auf die Frage schuldig geblieben, ob diese vier Thesen – und damit das von Rorty entworfene Bild der Philosophie als Nachfolgedisziplin der Theologie – denn tatsächlich so weit verbreitet sind, wie es laut Rorty den Anschein hat.

Ich möchte behaupten, dass Rortys Diagnose im Großen und Ganzen hilfreich ist und spannende Konsequenzen mit sich bringt. Meiner Ansicht nach ist vor allem der Repräsentationalismus eine (zumindest unterschwellig) sehr weit verbreitete Ansicht und ihn zu verabschieden ein interessantes Projekt, wie Robert Brandom mit seinem Inferentialismus zeigt.<sup>136</sup> Ich möchte im folgenden Kapitel einige Belege zur Stützung meiner These anführen.

### **1.3. Bleiben wir realistisch!**

Es ist auffällig, dass Rorty relativ selten Namen nennt, um zu verdeutlichen, wer diese von ihm kritisierten Positionen eigentlich vertritt, oft spricht er von „dem Realisten“ oder „dem Platonisten“. Das kann zu der Ansicht verführen, dass es Rorty sich hier leicht macht und dass er sich quasi seine eigene Philosophiegeschichte und vor allem seine eigene Gegenwartssituation bastelt. Wenn dem so ist, konstruiert er einen einfach zu besiegenden Strohmann, und seine Schriften sind eher ein Schattenboxen als ein Problemlösen.

Wenn man sich die Sache jedoch näher betrachtet, fällt auf, dass Rorty durchaus Namen nennt und dass er Philosophen zu seinen Helden zählt, die ganz andere Positionen

---

<sup>136</sup> Vgl. Brandom, Robert: Making it Explicit.

einnehmen als er selbst. So könnte beispielsweise die oftmalige Nennung von Willard van Orman Quine verwundern, da dieser eine starke Affinität zu realistischen Ansichten an den Tag legte. Auch seine inhaltliche Freundschaft zu Davidson, Putnam und Habermas und sein prinzipiell affirmatives Herangehen an Heidegger, Nietzsche und Derrida könnten hier verwundern.

Ich möchte behaupten, dass Rorty in diesem Punkt um einiges umsichtiger ist als diejenigen seiner Kritiker, die behaupten, dass seine ideengeschichtliche Nachzeichnung einfach nicht zutrifft und dass er sich die Probleme, die er lösen möchte, erst erschaffe. Es stimmt sicherlich, dass Rorty oft bei allgemeinen Wendungen, wie „der Realist“ oder „der Platonist“, verbleibt. Wenn er jedoch Namen nennt, macht er klar, dass er in dem jeweiligen Text nur bestimmte Facetten dieses Denkers kritisieren möchte, nämlich diejenigen Facetten, die seiner Ansicht nach von dem alten Bild der abendländischen Philosophie verhext sind. Ein schönes Beispiel dieses Vorgehens stellt seine Debatte über Relativismus mit Hilary Putnam dar, den er auf der einen Seite hoch schätzt und auf der anderen Seite scharf kritisiert. Jedoch ist er auch bereit, seine eigene Position zu revidieren, wenn ihn sein Gegenüber überzeugen kann, dass beispielsweise viel weniger „Realismus“ in den kritisierten Thesen steckt, als es den Anschein hatte oder dass er selbst diesem Realismus mehr verhaftet geblieben ist, als er dachte.

Man kann also nicht sagen, dass Rorty sich in Gegnerschaft zu Denkern positioniert, sondern dass er sich von bestimmten Ideen und Vorstellungen losreißen möchte, die in vielen verschiedenen Gestalten und bei vielen verschiedenen Denkern auftreten können. Davon zeugt beispielsweise seine Verwendung von „Platonismus“. Diesen macht er nicht von einer Anhängerschaft Platons abhängig, sondern von einer Anhängerschaft an gewisse Ideen, die geschichtlich mit Platon zu tun haben.<sup>137</sup> Schon in einem frühen Aufsatz ist Rorty der Ansicht, dass heutige „Platonisten“ mehr als die Hälfte von dem verwerfen, was Platon gesagt hat und dass auch Empiristen den Großteil ihrer Zeit damit zubringen, sich für die Fehler David Humes zu entschuldigen.<sup>138</sup> Nicht Philosophen, sondern philosophische Bilder sind es, um die es Rorty in seiner geschichtlichen Nachzeichnung geht. Wie er auch selber sagt, ist es spannender, über bestimmte Texte zu disputieren als über ihre Autoren.<sup>139</sup>

---

<sup>137</sup> Vgl. PSH. Introduction.

<sup>138</sup> Vgl. LT. S. 2.

<sup>139</sup> Vgl. Rorty, Richard: Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen. S. 12.

So trägt Rorty seinem eigenen Anspruch Rechnung, dass philosophisches Denken dynamisch ist und eher den Charakter eines Gesprächs hat, als dass es statisch und architektonisch ist. Auch aus diesem Grund wählt Rorty meines Erachtens oftmals allgemeinen Formulierungen, da er Philosophen nicht durch herkömmliche und mitunter sehr unangenehm anhängliche Labels in eine Schublade stecken möchte. Ich denke, daher ist es auch zu erklären, dass Rorty selbst sich mit ungeheurer Geschwindigkeit selbst Labels und Ismen zuschreibt. Diese ständigen Änderungen und diese Anhäufung führt die ganze Ökonomie der simplen Kategorisierungen von Philosophen mittels Labels und Ismen ad absurdum.<sup>140</sup>

Was mir also zu tun bleibt, ist, einige Beispiele anzuführen, in denen Philosophen einen oder mehrere dieser vier, von mir aufgestellten Thesen vertreten. Ein guter Ausgangspunkt dafür sind die Namen, die Rorty oft selber nennt. Ich werde mich vor allem auf zwei berühmte Beispiele beschränken: John Searle und Thomas Nagel. Nach diesen etwas ausführlicheren Darstellungen sollen noch einige weitere Beispiele kurz angeschnitten werden.

### 1.3.1. John Searle und der „externe Realismus“

Das erste Kapitel von Searles Buch *Geist, Sprache und Gesellschaft* trägt den Titel *Grundlegende Metaphysik: Wirklichkeit und Wahrheit*. Neben dem Titel des Buches lässt auch sein Vorwort keinen Zweifel darüber aufkommen, dass die Philosophie der Gesellschaft etwas bieten kann. Schon im Klappentext kann man lesen, dass seine Sprechakttheorie „das Funktionieren gesellschaftlicher Realität erklärt“<sup>141</sup> Die Metaphysik kann als eine Art Grundlage der Kultur dienen, weil sie etwas über die Wahrheit und auch über die Wirklichkeit zu berichten weiß.

Searle zeichnet in jenem ersten Kapitel nach, wie die Geschichte der wissenschaftlichen Entwicklungen zu einer Geschichte des Erkenntnis pessimismus wurde. Von der Aufklärung im 17. Jahrhundert bis ins frühe 20. Jahrhundert konnte ein gebildeter Mensch guten Gewissens annehmen, dass er eine Kenntnis darüber erlangen könnte, wie das Universum

---

<sup>140</sup> Diese Deutung verdanke ich zum Teil Walter Reese-Schäfer. Vgl. Reese-Schäfer, Walter: Richard Rorty. Zur Einführung. S. 126.

<sup>141</sup> Searle, John: Geist, Sprache und Gesellschaft. Klappentext.



funktioniert. Durch Kopernikus, Newton und Darwin wurde es scheinbar einfacher zu verstehen, wie die Mechanismen aussehen, nach denen alles in der Welt abläuft. Man konnte zu dieser Zeit der Ansicht sein, dass einem die Wissenschaft ein grundlegendes Verständnis dieser Mechanismen ermöglicht, man konnte sogar der Ansicht sein, dass sich das mit der Religion verträgt.

Es herrschte also lange Zeit die Annahme, dass das Universum vollständig verständlich ist und dass der Mensch zu einem systematischen Verständnis der Welt in der Lage ist. Diese beiden Ansichten bezeichnet Searle als die „Aufklärungsvision“. Unter anderem Frege und Russell waren Träger dieser Vision.

Dieser prinzipielle Optimismus sei aber durch eine Reihe von Ereignissen zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Frage gestellt worden. Hier nennt Searle vor allem den ersten Weltkrieg auf der politischen Ebene und die Relativitätstheorie, die mengentheoretischen Paradoxien in der Mathematik, Gödels Unvollständigkeitssatz, die Quantenmechanik und die freudsche Psychologie auf intellektueller Ebene. Auch Theoretiker wie Kuhn und Feyerabend trugen ihren Teil dazu bei, dass die Wissenschaft selbst nicht mehr den Anspruch der absoluten Rationalität erheben konnte. Eine gewisse trübsinnige Stimmung machte sich in der Philosophie wie im Rest der Kultur breit. Searle nennt diese Strömung die „Postmoderne“, die sich als Überwindung der „Aufklärungsvision“ sieht. Searle sagt jedoch:

Um meine Karten gleich von Anfang an auf den Tisch zu legen: Ich teile die Aufklärungsvision. Ich denke, dass das Universum völlig unabhängig vom menschlichen Geist existiert und dass wir – im Rahmen der Grenzen, die uns durch unsere evolutionäre Ausstattung gesetzt sind – dazu gelangen können, die Natur des Universums zu begreifen.<sup>142</sup>

Searle schreibt daher, dass er mit diesem Buch die Ziele verfolgt, einige theoretische Behauptungen von der Natur, von Geist, Sprache und Gesellschaft und ihrem Zusammenhang vorzubringen, die noch dazu als eine Art Einführung in das Philosophieren gelesen werden können.

Um das zu bewerkstelligen, geht Searle von einer „Standard-Position“ aus, einigen Common-sense Ansichten. Unter diesen Ansichten befindet sich beispielsweise, dass es eine unabhängig von den Menschen existierende Welt gibt, die wir mittels unserer Sinne wahrnehmen und dass die Wahrheit unserer Aussagen als eine Art Abbildung der

---

<sup>142</sup> Searle, John: Geist, Sprache und Gesellschaft. S. 12.

Faktenlage verstanden wird.<sup>143</sup> Die Geschichte der Philosophie besteht zu großen Teilen aus Angriffen auf diese Standard-Positionen. Searle meint: „Ich glaube, dass die Standard-Positionen im allgemeinen wahr und die Angriffe auf sie fehlerhaft sind“<sup>144</sup> Denn diese Standard-Positionen hätten sich nicht so lange so gut bewährt, wenn an ihnen nicht etwas dran wäre. Es wäre jedoch verfehlt, jeder Standard-Position unumschränkte Wahrheit zuzugestehen, denn den Dualismus von Leib und Seele hält Searle für falsch, auch wenn dies eine sehr zentrale Position in der Philosophiegeschichte und auch darüber hinaus darstellt. „Im allgemeinen jedoch sind die Standard-Positionen mit größerer Wahrscheinlichkeit richtiger als ihre Alternativen [...]“<sup>145</sup>

Eine andere, sehr zentrale Standard-Position, handelt von Wirklichkeit und Wahrheit. Searle nennt sie „externen Realismus“, um sie von anderen Arten des Realismus abzugrenzen.<sup>146</sup> Die Grundbehauptung des externen Realismus lautet nach Searle, „dass es eine wirkliche Welt gibt, die von all unseren Repräsentationen, von all unseren Gedanken, Gefühlen, Meinungen, Sprachen, Diskursen, Texten, usw. total und absolut unabhängig ist [...]“<sup>147</sup> Dieser externe Realismus liegt laut Searle der Korrespondenztheorie der Wahrheit zugrunde, und diejenigen, die man als Anti-Realisten bezeichnet, tun sich naturgemäß schwer mit dieser Position. Die Angriffe auf diese Standard-Position von Wirklichkeit und Wahrheit hat eine lange Tradition – allerdings, wenn man Searle glauben mag, keine erfolgreiche Tradition. Einer dieser relativ erfolglosen Angreifer ist laut Searle Richard Rorty.

Bisher sind von den oben zusammengetragenen vier Thesen drei explizit aufgetreten und die letzte zumindest implizit. Vor allem These (2) – Das vom Menschen unabhängige So-Sein der Wirklichkeit – ist die Position Searles, die er „externen Realismus“ nennt. Auch These (4) – Das Verlangen kulturelle Perspektiven zu transzendieren – tritt zutage, wenn Searle in den Anfangspassagen des Buches seine Beweggründe darlegt und wenn er auf die Grenzen hinweist, die der Mensch durch die Evolution hat. Die Philosophie kann der übrigen Kultur ihrer besonderen Methode wegen, Einblicke in das Verhältnis zwischen Mensch, Sprache und Kultur verschaffen. Man hat das Gefühl, dass das hier vorgetragene Philosophische

---

<sup>143</sup> Vgl. Ebd. S. 19.

<sup>144</sup> Ebd. S. 20.

<sup>145</sup> Ebd. S. 21.

<sup>146</sup> Ebd. S. 23.

<sup>147</sup> Ebd. S. 24.

Programm einen begründenden Einfluss darauf haben soll, warum wir tun, was wir tun – als will Searle hier das „Funktionieren gesellschaftlicher Realität“ erklären.

These (1) – Wahrheit als Korrespondenz zwischen Begriffen und Wirklichkeit – wird ebenso erläutert. Searle behandelt das Thema Wahrheit gleich im ersten Kapitel und nennt die Standard-Position, die Wirklichkeit und Wahrheit betrifft, die vielleicht grundlegendste.<sup>148</sup> Auch in seiner Aufzählung, welche Thesen die Standard-Position des externen Realismus umfasst, spielt Wahrheit im Sinne der Korrespondenz zwischen Begriffen und Tatsachen eine zentrale Rolle.<sup>149</sup>

Dass die Wahrheit für Searle ein wichtiges Thema darstellt, kann man neben seinem Buch *Geist, Sprache und Gesellschaft* auch in seinem Artikel *Rationality and Relativism: What Is at Stake?*<sup>150</sup> nachlesen. Dort möchte Searle gegen die Angriffe auf die von ihm sogenannte „westliche Rationalistische Tradition“ argumentieren, die von solchen „Postmodernen“ wie Kuhn, Derrida und Rorty geführt werden. Auch dort stellt Searle die These auf, dass Objektivität, Wahrheit und Rationalität für uns notwendig sind. Einige Punkte werden genannt, die diese westliche rationalistische Tradition umfassen muss. Rorty selbst greift in seiner Antwort auf Searle nur zwei heraus, „nämlich die These, wonach sich die Erkenntnis, um mit Searle zu reden, im Regelfall auf ein bewusstseinsunabhängige Wirklichkeit bezieht, sowie die These, wonach die Erkenntnis durch Sätze zum Ausdruck gebracht wird, ‚die deshalb wahr sind, weil sie diese Realität genau wiedergeben‘.“<sup>151</sup>

Daran kann man erstens erkennen, dass für Searle die Korrespondenztheorie der Wahrheit tatsächlich eine zentrale Rolle spielt, und zwar nicht nur in der Philosophie, sondern in der ganzen Tradition des Westens. Zweitens kann man erkennen, dass genau dieser Umstand Rorty zu einer Replik veranlasst hat. Rortys Kritik steht demnach im Einklang mit den von mir vorgestellten vier Thesen.

These (3) – die Philosophie handelt von zeitlosen Problemen, die im Wesen der Welt liegen und von den Philosophen durch ihre besondere Methode gelöst werden können – ist vielleicht am wenigsten explizit geworden. Ich kann an dieser Stelle nur auf den Umstand verweisen, dass die Sprache bei Searle eine zentrale Rolle bei den Erkenntnisvorgängen spielt und dass auch die konstitutiven Punkte des externen Realismus ebenso von Sprache

---

<sup>148</sup> Vgl. Searle, John: *Geist, Sprache und Gesellschaft*. S. 22.

<sup>149</sup> Vgl. Ebd. S. 19.

<sup>150</sup> Searle, John: *Rationality and Relativism: What Is at Stake?* In: *Daedalus*, Vol. 122, No. 4, (Fall, 1993), S. 55-83.

<sup>151</sup> WF. S. 98.

handeln. Unser Erkennen vollzieht sich demnach in der Sprache. Man hat den starken Eindruck, dass hier die Dichotomie von Schema und Inhalt am Werk ist, dass die Sprache trotz aller Sprechakte immer noch eine Art Schema ist, das den Inhalt namens „Welt“ strukturiert und für uns zugänglich macht. Diesen Nachweis zu erbringen, würde mich allerdings zu weit von dem Weg abbringen, den ich mit dieser Arbeit gehen möchte.

### 1.3.2. Thomas Nagel und der „Blick von Nirgendwo“

In seiner Vorlesungsreihe *Die Grenzen der Objektivität* möchte Thomas Nagel ausarbeiten, inwiefern moralische Werte objektiv sein können.<sup>152</sup> Das Vorwort des Herausgebers, Michael Gebauer, ist sehr hilfreich, wenn man herausfinden möchte, wo Nagel philosophisch zu verorten ist. So kann man hier lesen, dass Nagel einer der „Hauptvertreter des zeitgenössischen metaphysischen Realismus und des Essentialismus der Princeton School“<sup>153</sup> ist. Weiters lobt Gebauer den „metaphysischen Impetus“, den Realismus Nagels und wie unerbittlich er sich auf den Antagonismus von Subjekt und Objekt konzentriert. Diese Konzentration würde die in Mode gekommenen „analytischen Theorien“ in die Schranken weisen, die sich nicht um ein besseres Verständnis des Problems bemühen, sondern nur darum einen neuen Jargon einzuführen, der das alte Problem verdeckt oder umbenennt. Jeder ernsthafte Philosoph hat quasi die Pflicht, sich mit diesen Problemen lange und ausführlich zu beschäftigen oder er läuft nur aktuellen Modeerscheinungen nach.

Schon auf den ersten Seiten der ersten Vorlesung, die über das Bewusstsein handelt, erscheinen bekannte Begriffe: Objektivität, Realismus, Metaphysik. Das Problem der Objektivität tritt laut Nagel in der Metaphysik auf. Die Objektivität in der Metaphysik hängt für Nagel mit der Objektivität in der Ethik zusammen, um welche es Nagel in den nächsten beiden Vorlesungen geht. Die Objektivität nennt Nagel ein „Verfahren des Verstandes“<sup>154</sup>. Dieses Verfahren beschreibt Nagel in etwa so: Um ein objektiveres Verständnis von einem Gegenstand zu bekommen, müssen wir von unserer ursprünglichen Sichtweise zurücktreten und uns von unserem neuen Standpunkt aus eine neue Auffassung bilden, die die alte

---

<sup>152</sup> Diese Vorlesungen bieten so etwas wie einen kurzen Überblick einiger Themen von *The View from Nowhere*, auf das sich Rorty wiederholt bezieht. Dort heißt es, dass Nagel es als philosophisch fundamental erachtet, dass man versucht „aus seinem eigenen Bewusstsein [mind] zu klettern“ um einen objektiveren Standpunkt einzunehmen. Vgl. Nagel, Thomas: *The View from Nowhere*. S. 11.

<sup>153</sup> Nagel, Thomas: *Die Grenzen der Objektivität*. S. 5.

<sup>154</sup> Ebd. S. 11.

Auffassung und ihren Bezug zum untersuchten Gegenstand zum Thema hat. Auf dem Weg zur Objektivierung ist es also notwendig, die frühere Ansicht quasi von außen zu betrachten um zu erkennen, wie unser Erkennen mit dem Gegenstand zusammen hängt. Nagel fährt fort: „Die alte Auffassung wird von nun an als eine Art Schein betrachtet, als eine subjektivere Auffassung als die neue, die mit Bezug auf diese berichtigt und bestätigt zu werden vermag.“<sup>155</sup> Je öfter man dieses Verfahren des „Heraustretens und Betrachtens“ wiederholt, desto objektiver wird die Auffassung.

Nagel möchte nun untersuchen, ob das Bewusstsein und das „Ich“ als Bestandteile der „objektiven Wirklichkeit“ gelten können. Nagel bespricht dies vor dem Hintergrund des so genannten „psychophysischen Problems“. Dieses auch „Leib-Seele Problem“ genannte Hindernis für objektive Weltbeschreibungen tritt auf, wenn man versucht, psychische Prozesse objektivierend zu erfassen. Nagel beschreibt hier einen Prozess der Objektivierung in drei Schritten, von denen jede daraus resultierende Auffassung objektiver ist als die vorherige.

- (1) Unsere Wahrnehmungen werden durch kausale Einwirkung von physikalischen Gegenständen auf unseren Körper verursacht. Unser Körper ist daher ebenso ein physikalischer Gegenstand.
- (2) Wir erkennen, dass die wahre Natur physikalischer Gegenstände von ihrer Erscheinungsweise für uns unabhängig sein muss. Denn dieselben physikalischen Eigenschaften, die in uns Empfindungen hervorrufen, können bei anderen Körpern ganz andere Wirkungen hervorbringen oder auch unabhängig von Wahrnehmung sein.
- (3) Nun versuchen wir zu der „wahren Natur“ der physikalischen Welt zu kommen. Wir wollen eine Beschreibung dieser wahren Natur erreichen, die unabhängig von allen möglichen Wahrnehmungen ist.

Über das Ergebnis dieser Objektivierung sagt Nagel:

Die allgemeine Idee der Objektivität, von der wir Gebrauch machen müssen, um uns *eine einzige Welt* denken zu können, die sowohl psychische als auch physikalische Phänomene

---

<sup>155</sup> Nagel, Thomas: Die Grenzen der Objektivität. S. 12.

enthält, ist die Idee der Welt, wie sie *an sich* ist, und nicht der Welt, wie sie aus irgendeiner spezifischen Perspektive innerhalb ihrer erscheint.<sup>156</sup>

Das bedeutet, dass die Idee eines So-seins der Wirklichkeit eine Art Regulativ darstellen muss, für die vielen verschiedenen Perspektiven, die man einnehmen kann. Dieser Versuch, sich von der eigenen Perspektive zu distanzieren ist für Nagel enorm wichtig und macht den Menschen bis zu einem gewissen Grad aus.<sup>157</sup> Denn diese Distanzierung, die Annahme, „dass alles Wirkliche ein objektives Wesen hat“<sup>158</sup> hilft uns, den Gegenständen angemessen zu urteilen.

Dieses angemessene Urteilen wird für Nagel im Bereich der Ethik interessant, auf den er in der zweiten Vorlesung zu sprechen kommt. Er stellt sich hier die Frage: „Wenn es Werte *wirklich* gibt, wie ist dann eine objektive Erkenntnis dieser Werte möglich?“<sup>159</sup> An dieser Stelle soll nur kurz auf die Idee hinter Nagels Argumentation hingewiesen werden: Er hofft darauf, eine philosophische – das heißt für ihn eine realistische – Begründung der Ethik ausfindig zu machen. Wenn dies gelingen könnte, dann könnte man objektive Kriterien für ethische Entscheidungen angeben, die zumindest bis zu einem gewissen Grad aus der Wirklichkeit stammen, die ja ein objektives Wesen hat.

Die Wahrheit ist bei Nagel selten länger ein explizites Thema und wenn doch, dann sind seine Ansichten dazu zu vielschichtig, um sie hier auf einen plakativen Nenner zu bringen. Daher kann ich These (1) in Nagels Denken nur anhand indirekter Indizien aufzeigen. In seinem Buch *The Last Word* vertritt Nagel die Ansicht, dass es so etwas wie Vernunft im strengen – im cartesischen und platonischen<sup>160</sup> – Sinn des Wortes geben muss. Diese Vernunft „refers to nonlocal and nonrelative methods of justification – methods that distinguish universally legitimate from illegitimate inferences and that aim at reaching the truth in nonrelative sense.“<sup>161</sup> Und diese Vernunft gilt in beidem, in der Theorie und in der Praxis, in Metaphysik wie in Ethik. Das Ziel der Menschen sei es, laut Nagel, bei Prinzipien anzukommen, die universal und ausnahmslos wahr sind. Diese, seine „rationalistische Antwort“ im Stile von Descartes und Frege will er gegen Relativisten und Subjektivisten

---

<sup>156</sup> Nagel, Thomas: Die Grenzen der Objektivität. S. 18 (Hervorhebung im Original).

<sup>157</sup> Vgl. Ebd. S. 18.

<sup>158</sup> Ebd. S. 19.

<sup>159</sup> Ebd. S. 44 (Hervorhebung von mir, S.K.).

<sup>160</sup> Vgl. Nagel, Thomas: *The Last Word*. S. 4.

<sup>161</sup> Ebd. S. 5 und vgl. Ebd. S. 9.

verteidigen. Er nennt hier die üblichen Verdächtigen: Rorty, Feyerabend, Quine, Goodman, Putnam und Kuhn.

Wahrheit erscheint hier als der Endpunkt einer Forschung. Wenn eine rationale Rechtfertigung erzielt wurde, hat man eine objektive Wahrheit erreicht.<sup>162</sup> Es geht also bei der Wahrheit darum, die Wirklichkeit objektiv zu erfassen. Wahrheiten entstehen daher, dass man Teile der Welt richtig mit Begriffen wiedergibt. Dass die Idee der These (2) eine zentrale Rolle in Nagels Verständnis von Objektivität und Wahrheit spielt, ist, so hoffe ich, aus dem bisher Gesagten klar ersichtlich.

Auch These (3) kann man bei Nagel ausmachen, vor allem seine Verwendung von metaphysischen Dualismen. Ein kurzes Beispiel dafür sei Nagels Verweis darauf, dass im Verlauf der „Objektivierung“ die früheren Ansichten als Schein erkannt werden. Wer den Begriff „Schein“ verwenden möchte, benötigt etwas, das mehr ist als bloßer Schein, eine (bei Nagel objektivere) Wirklichkeit. Dies ist nur ein Beispiel für das Auftreten von metaphysischen Dualismen bei Nagel. Weitere Dualismen sind unter anderem das Zufällige und das Absolute, Subjektiv und Objektiv, das Kulturelle, Soziale und Persönliche und das Wirkliche.<sup>163</sup> Auch Gebauers Lob von Nagels metaphysischer Beharrlichkeit verweist darauf, dass hier tiefe Probleme angesprochen werden sollen, die zu ignorieren eine kurzlebige Modeerscheinung darstellt.

Bei Punkt (4) hat Philosophie laut Nagel ein gewichtiges Wort mit zu reden. Dass die Philosophie hier, an den Fundamenten unserer Kultur, wichtig ist, zeigt sich vor allem daran, dass sie objektive Kriterien für eine Ethik bereit stellen können soll. Eine solche Ethik – mit philosophischen Mitteln erreicht – wäre kulturübergreifend gültig, da sie ihre Geltung aus dem So-Sein der Welt beziehen könnte und nicht aus bloß kulturellen Regeln, die in anderen Kulturen vielleicht keine Gültigkeit hätten.<sup>164</sup> Die mögliche Objektivität von Werten ist jedenfalls eine Frage, die die ganze Kultur angeht.

---

<sup>162</sup> Vgl. Nagel, Thomas: *The Last Word*. S. 5ff.

<sup>163</sup> Diese Liste erhebt natürlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Alle aufgezählten Dualismen sind entweder in *Die Grenzen der Objektivität* oder der Einleitung von *The Last Word* zu finden.

<sup>164</sup> Dazu passt Rortys Darstellung hervorragend, dass man auf dem „Weg der Wahrheit“ versucht, Solidarität durch Wahrheit und Objektivität zu erreichen. Vgl. SO. S.13ff.

### 1.3.3. Weitere „Realisten“

Crispin Wright gilt zusammen mit Bob Hale als Begründer des Neo-Logizismus. Neo-logizisten folgen Frege in seiner Annahme, dass sich die Mathematik auf die Logik zurückführen lässt. Weiters folgen sie ihm in seinem Platonismus im Bezug auf Zahlen. Ihrer Ansicht nach gibt es Zahlen in einer eigenen „Welt“ als „unabhängige Gegenstände“. Wright setzt sich auch mit Wittgensteins *Über Gewißheit* auseinander.<sup>165</sup> Er meint hier, dass es für unser Sprechen grundlegende Sätze gibt, deren Wahrheit nicht erwiesen werden kann. Trotz aller praktischen Unmöglichkeit, die skeptische Position durchzuhalten, hat sie auf Wright doch einen großen Reiz, denn: „[w]eil nicht zu widerlegen ist der skeptischen Zweifel mit allen Konsequenzen anzunehmen. Zugleich aber sind unsere (fundamentalen) Überzeugungen als davon unberührt zu verstehen.“<sup>166</sup> Durch seine Wertschätzung für diese Spannung, muss er diesen Reiz auch einigen Dualismen zugestehen, die nötig sind, um den Skeptizismus interessant zu finden. Eben diese Dualismen ordnet Rorty dem metaphysischen Bild zu. Er muss die Idee reizvoll finden, dass es zwischen der Welt und dem erkennenden Subjekt einen Graben gibt, der durch Erkenntnis überbrückt werden muss. Weiters nimmt er daher auch die vom Menschen unabhängige Existenz von Dingen (wie zum Beispiel Zahlen) an.

In seinem berühmt gewordenen Essay *On Bullshit* definiert Harry G. Frankfurt Bullshit als „lack of connection to a concern with truth – this indifference to how things really are – that I regard as the essence of bullshit.“<sup>167</sup> Denn jemand, der Bullshit verbreitet, der spielt nicht dasselbe Spiel wie Menschen, die versuchen die Wahrheit zu sagen oder zu lügen. Denn Lügner wie ernsthafte Gesprächspartner interessieren sich für die Faktenlage und passen ihre Aussagen entsprechend ihrem Vorsatz an. „[The bullshitter] does not reject the authority of truth, as the liar does, and oppose himself to it. He pays no attention to it at all. By virtue of this, bullshit is a greater enemy of the truth than lies are.“<sup>168</sup> Auf diesen letzten Seiten wird Frankfurt programmatisch und man könnte das Gefühl haben, dass Rorty direkt angesprochen werden sollte. Jedenfalls erfüllt Frankfurt die „realistische Rolle“ insofern, als es ihm zentral um Wahrheit geht und diese Wahrheit daraus hervorgeht, wie die Dinge

---

<sup>165</sup> Wright, Crispin: *Wittgensteinian Certainties*. In: McManus, Denis (Hg.): *Wittgenstein and Scepticism*.

<sup>166</sup> Gierlinger, Frederik: Sätze, um die anderes sich dreht. S. 25.

<sup>167</sup> Frankfurt, Harry G.: *On Bullshit*. S. 35.

<sup>168</sup> Ebd. S. 61.



wirklich sind. Auch ist er nach eigenen Angaben ein Vertreter einer Korrespondenztheorie der Wahrheit.<sup>169</sup>

Auch Ronald N. Giere bekennt sich in seinem Buch *Scientific Perspectivism* zu einer realistischen Position. Er versucht durch seine Darstellung des Perspektivismus eine Brücke zu schlagen zwischen dem starken Objektivismus der meisten Wissenschaftler oder dem harten Realismus der Wissenschaftsphilosophen und dem Konstruktivismus, den man bei Geschichtswissenschaftlern und Soziologen findet. „My understanding will turn out to be closer to that of objectivist scientists and realist philosophers of science than to that of constructivists.“<sup>170</sup> Den starken, objektivistischen Realismus will Giere verwerfen, er will aber an der grundlegenden Idee des Realismus festhalten. Wissenschaftliche Theoriebildung ist laut Giere von einer vom Menschen unabhängigen Welt determiniert, die er richtig zu erfassen versucht.

Auch wenn man Roderick Chisholms Buch *Erkenntnistheorie*<sup>171</sup> liest, gewinnt man den Eindruck, dass Wahrheit und das „Wesen der Erkenntnis“ sehr ernsthafte und wichtige Dinge sind. Es stellt sich ein ähnliches Gefühl ein wie bei Harry Frankfurts Abschlusspassagen: man muss sich, wenn man als Philosoph etwas taugt, der Wahrheit zugetan fühlen.

---

<sup>169</sup> Vgl. Frankfurt, Harry G.: On Bullshit. S. 65.

<sup>170</sup> Giere, Ronald: *Scientific Perspectivism*. S. 3.

<sup>171</sup> Chisholm, Roderick M: *Erkenntnistheorie*.



## 2. Wahrheit

„Die Vernunft ist nur selten vernünftig.“<sup>172</sup>

Ich werde nicht den Fehler von Pontius Pilatus wiederholen, der auf seine Frage „Was ist Wahrheit?“<sup>173</sup> bis heute keine Antwort erhalten hat. Mein Vorhaben ist weitaus bescheidener. Ich möchte diskutieren, welche Rolle unter den im 2. Kapitel gezeichneten Voraussetzungen der Begriff der Wahrheit in der Philosophie spielen kann. Die folgende Diskussion vom Nutzen und Nachteil der „Wahrheit“ für das Zusammenleben beschränkt sich daher größtenteils auf die ethische und politische Dimension. Die Fragen nach Wahrheit und Objektivität in den Naturwissenschaften wird tendenziell ausgeklammert, kann für Rorty aber ohnehin nicht von der Dimension des „praktischen Wertes der Wahrheit“ losgelöst werden.<sup>174</sup> Es geht Rorty um die Frage, inwieweit der philosophische Begriff der „Wahrheit“ einem besseren Zusammenleben dienlich sein kann, und daher werde ich mich vorrangig mit dieser Dimension von Wahrheit beschäftigen. Denn die beiden Philosophen, um die es nun gehen wird – Richard Rorty und Hilary Putnam – sind sich prinzipiell darüber einig, welches Ziel es zu erreichen gilt. Sie sind nur darüber uneinig, wie der Weg dahin aussehen soll. Ich möchte behaupten, dass Rortys Ideen die radikaleren aber auch die spannenderen und erfolgversprechenderen sind.

Ich werde das Kapitel mit einer Nachzeichnung von Rortys Vorschlag beginnen, wie eine philosophische Hilfestellung für die liberale Demokratie aussehen könnte. Rortys zentraler Vorschlag lautet, dass die Philosophie nicht mehr die Naturwissenschaften mit ihren Exaktheitsidealen als Paradigma heranziehen sollten. Lieber sollte man versuchen, das

---

<sup>172</sup> Feyerabend, Paul: Wissenschaft als Kunst. S. 49.

<sup>173</sup> Joh. 18,39.

<sup>174</sup> Für diese Ebene siehe Teil I. von ORT.

leitende Paradigma zu wechseln und die Philosophie einem Gespräch nachzuempfinden. Das würde, so Rorty, einer liberalen Demokratie von größerem Nutzen sein als der philosophische Versuch, die Wahrheit in den Griff zu bekommen.

Rorty schlägt daher eine Trennung zwischen „systematischer“ und „bildender“ Philosophie vor. Die erste Gruppe hofft, auf ein einzelnes Vokabular als Basis der Weltbeschreibung. Rorty benennt solch eine Hoffnung, in Erinnerung an Kuhn, die Hoffnung auf einen zugrundeliegenden „normalen Diskurs“. Dieser normale Diskurs wäre so eine Art Koordinatensystem, in dem sich alle nur möglichen Aussagen verorten und zueinander in sinnvolle Beziehung setzen lassen. Die zweite Gruppe, die von Rorty sogenannten „bildenden Philosophen“, hofft darauf, dass man solch ein letztes Vokabular niemals finden wird. Sie widmen ihre Zeit den „revolutionären Diskursen“ und wollen eine nicht abschließbare Pluralität betonen. Rorty selbst sollte als ein „bildender Philosoph“ gesehen werden. Diese bildenden Philosophen bilden keine durchgängige Tradition, aber sie sind Denker, denen es darum ging, das Gespräch der Philosophie und mithin der ganzen Kultur am Leben zu erhalten. Ein beispielhafter Autor, den Rorty hier nennt, ist Sören Kierkegaard. Über Kierkegaard kann man lesen:

Kierkegaard muss – wie er es selbst getan hat – als Korrektiv verstanden werden. Das heißt, man muss ihn *zusammen mit* dem Idealismus sehen, gegen den er opponiert hat, und darf nicht in den Fehler verfallen, in den man vor allem nach den beiden Weltkriegen verfallen ist, nämlich: seine *Antithese* zum Idealismus zu verabsolutieren. Kierkegaard selbst hat gewußt und gesagt, dass er „zur *Unwahrheit* wird, wenn man den Idealismus, wenn man *den* Hegel wegnimmt, gegen den er sich wendet“ (Michael Theunissen).<sup>175</sup>

Meiner Ansicht nach verhält es sich bei Rorty und dem von ihm kritisierten metaphysischen Bild ebenso. Wenn man Rorty den Repräsentationalismus und die Erkenntnistheorie wegnimmt, wenn man seine Thesen verabsolutiert, wird er zu einer Unwahrheit.

Diesen Fehler begeht Putnam meiner Ansicht nach. Er nimmt Rorty – so meine zentrale These – nicht als bildenden, auf das Gespräch fokussierenden Philosophen wahr, sondern versteht ihn als einen vielleicht revolutionären, aber wissenschaftlich inspirierten Systematiker, der versucht, eine Wahrheitstheorie durch eine andere zu ersetzen. Daraus resultieren die wiederholten Vorwürfe des Relativismus und des Irrationalismus, die

---

<sup>175</sup> Kierkegaard, Sören: Über den Begriff der Ironie. Klappentext. (Hervorhebung im Original)

Putnam erhebt. Ich werde zu zeigen versuchen, dass diese Vorwürfe vor dem von mir in dieser Arbeit gezeichneten Hintergrund, wenig haltbar erscheinen.

Am Ende dieses Kapitels möchte ich aufzeigen, worin das zentrale Problem zwischen Putnam und Rorty besteht. Denn beide Seiten haben einen explizit moralischen Impetus. Putnam kann Rortys Vorschlag, die Begriffe Repräsentation und Referenz vom Begriff der Wahrheit zu trennen, aufgrund ethischer Bedenken nicht gutheißen. Auf der anderen Seite argumentiert Rorty letztlich ebenso aus ethischen Gründen gegen das metaphysische Bild und gegen einen überstarken Wahrheitsbegriff.

## **2.1. Eine Philosophie ohne Zentrum**

Dieser Abschnitt versucht, einen skizzenhaften Überblick über die für die folgende Diskussion relevanten Ansichten Rortys zu vermitteln. Diese Skizzen sollen keinesfalls eine erschöpfende Darstellung von Rortys Denken geben, das meiner Ansicht nach von *Der Spiegel der Natur* an tiefgreifende Veränderungen durchgemacht hat, auch wenn sich das Ziel nicht verändert hat. Abschnitt 2.1.1. beschäftigt sich mit der Unterscheidung von Erkenntnistheorie und Hermeneutik. Für Rorty ist dies die Unterscheidung in normale und revolutionäre Diskurse im Sinne Kuhns. Kapitel 2.1.2. beschäftigt sich dann mit der Verallgemeinerung dieser Sichtweise, der Trennung in systematische und bildende Philosophie, die Rorty im letzten Teil von *Der Spiegel der Natur* entworfen hat. In 2.1.3. wird Rorty als bildender Philosoph gezeigt und gegen den Vorwurf des Eliminativismus verteidigt. Kapitel 2.1.4. versucht im Anschluss daran, einige Aspekte von Rortys späteren Ansichten zur Wahrheit darzustellen, die für die Diskussion mit Putnam wichtig sein werden.

### **2.1.1. Normale und revolutionäre Diskurse**

Eine Philosophie, die vom bisher beschriebenen metaphysischen Bild vereinnahmt ist und versucht, die Wissenschaft als paradigmatisch zu betrachten, wird laut Rorty annehmen, dass der Erkenntnisfähigkeit des Menschen eine besondere philosophische wie kulturelle Rolle zukommt. Der Mensch als Vernunftwesen zeichnet sich durch eine besondere

Fähigkeit vor den anderen Lebewesen aus. Irgendwo zwischen Tintenfisch und Mensch muss es demnach eine Art qualitativen Sprung gegeben haben, irgendwo wurde eine Schwelle überschritten zwischen „kommt mit der Welt zurecht“ und „bildet die Welt richtig ab“, ein Übergang von ungelenkter *praxis* zur *theoria*.<sup>176</sup>

Für Rorty ist diese Idee des „qualitativen Sprungs“ seit Darwin sehr viel schwerer durchzuhalten. Natürlich gibt es nach wie vor Philosophen, die Darwin mit Kant in Einklang zu bringen versuchen, doch Rorty ist kein Anhänger dieser Idee. Deshalb versucht er nicht, Descartes und Kant mit Darwin und Dewey zu vereinen, sondern Descartes und Kant zu streichen und zu sehen, wie weit man philosophisch mit Dewey und Darwin kommt. Daraus resultiert seine Abkehr vom metaphysischen Bild und von einem Philosophieren, das einer exakten Wissenschaft gleichen soll.

Für eine Darstellung von Rortys Selbstverständnis ist der dritte Teil des Buches ein guter Ausgangspunkt. In diesem Teil, der den Titel „Philosophie“ trägt, skizziert Rorty eine Art von Gegenprogramm, eine Philosophie ohne Spiegel, ohne Abbildungsideal. Auch wenn er Teile seiner damaligen Skizze in der weiteren Folge revidiert, umbenennt oder einfach nicht mehr erwähnt, ist dieser Alternativentwurf von dem, was Philosophie noch heißen kann, durch Rortys weiteres Schaffen hindurch sein Leitmotiv. In *Kontingenz, Ironie und Solidarität* benennt er diesen Entwurf mit „liberal“, anstelle von „bildend“. Diese Position ist, wie ich behaupten möchte, in den meisten Punkten dieselbe wie die des bildenden Philosophen.<sup>177</sup> Ich werde allerdings die Bezeichnung „bildende Philosophie“ beibehalten, da „liberal“ für die vorliegenden Zwecke zu stark politisch konnotiert ist.

Rorty beginnt den dritten Teil von *Der Spiegel der Natur*, indem er dem hergebrachten Begriff der Erkenntnistheorie sein Verständnis von Hermeneutik entgegensetzt. Die Erkenntnistheorie wird in einer kurzen Zusammenfassung wie folgt beschrieben: Sie entstammt der Hoffnung nach Fundamenten, auf denen die Menschen guten Gewissens aufbauen können.<sup>178</sup> Sie geht davon aus – und darauf legt Rorty hier den Fokus – dass alle Beiträge zu einem bestimmten Diskurs kommensurabel gemacht werden können.<sup>179</sup> „Kommensurabel“ bedeutet für Rorty, „dass etwas unter eine Regelmenge gebracht werden kann, die uns angibt, wie sich ein vernünftiger Konsensus darüber erzielen lässt, was für ein

---

<sup>176</sup> Vgl. WW. S. 210f.

<sup>177</sup> Vgl. KIS. S. 96.

<sup>178</sup> SDN. S. 343.

<sup>179</sup> SDN. S. 344.

Lösungsvorschlag die jeweilige Streitfrage an allen Stellen beilegen würde, an denen konfligierende Aussagen aufzutreten scheinen.“<sup>180</sup> Anders gesagt: Es gibt einen allgemeinen Rahmen, in dem alle Beiträge zu einem Diskurs verortet werden können, gleichsam ein gemeinsames Koordinatensystem. Mittels dieses Koordinatensystems lassen sich alle Beiträge (oder auch ganze „Begriffsschemata“) vor demselben Hintergrund bewerten und vergleichen. Weiters geht eine Erkenntnistheorie davon aus, dass man mit anderen Menschen zu einer Übereinstimmung kommen können muss, um wirklich rational und wirklich menschlich zu sein.<sup>181</sup>

Den Begriff der Hermeneutik, den Rorty dem entgegensetzen möchte, stammt von einem einzigen Buch her – Hans Georg Gadamer's *Wahrheit und Methode*. Dass die Reduzierung dieser umfangreichen Bezeichnung auf die Verwendungsweise innerhalb eines einzigen Werkes problematisch ist, scheint Rorty alsbald selbst aufgefallen zu sein. Auch wenn Gadamer als die Gründungsfigur der philosophischen Bewegung der Hermeneutik gilt, so hat dieser Begriff doch viel zu viele Facetten, die Rorty hier unberücksichtigt lässt. Dies scheint Rorty auch selbst gesehen zu haben, denn nach dem *Spiegel der Natur* taucht dieser Begriff an keiner zentralen oder programmatischen Stelle mehr auf.<sup>182</sup>

Wie verwendet Rorty hier aber „Hermeneutik“? Als grundlegende Erklärung, wieso er diesen Begriff gewählt hat, zeigt Rorty eine enge Verwandtschaft seiner holistischen Methode mit dem hermeneutischen Zirkel. Das holistische Argument, auf das sich Rortys Philosophieren stützt, besagt nämlich in etwa dasselbe wie der hermeneutische Zirkel: dass sich basale Elemente erst dann isolieren lassen, wenn man zuerst mit der Gesamtstruktur vertraut ist. Der Vollzug einer Praxis lässt sich daher nicht auf genaue Darstellung von Elementen reduzieren. Unsere Auswahl, welche Elemente wir isolieren, wird von der Gesamtstruktur im Hintergrund vorgegeben. Es ist nicht so, dass die „rationale Rekonstruktion“ der Basiselemente unsere Praxis im Nachhinein legitimiert.<sup>183</sup> Ohne größeren Hintergrund bleibt der hermeneutische Zirkel stecken, und auch die holistische Methode gerät ins Stocken.

---

<sup>180</sup> SDN. S. 344.

<sup>181</sup> SDN. S. 344. Vgl. auch SO. S. 13f.

<sup>182</sup> Rortys Verwendung von Hermeneutik wurde aber durchaus positiv aufgenommen. Vgl. Kögler, Hans-Herbert: Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty.

<sup>183</sup> Vgl. SDN. 347.

Rorty ist der Ansicht, dass die Hermeneutik der Hoffnung entstammt, dass das Ideal der Erkenntnistheorie nicht das Zentrum unserer Kultur darstellt und dass diese Stelle nach dem Abgang der Erkenntnistheorie leer bleibt. Rorty will also keine simple Beerungslogik installieren, in der es heißt: „Der Traum der Erkenntnistheorie ist falsch, ich erkläre nun: die Hermeneutik kann das leisten, was wir uns von der Erkenntnistheorie erhofft haben“. Rorty hofft im Gegenteil, dass die Hermeneutik Ausdruck einer Kultur würde, in der man das Verlangen nach solchen notwendigen Rahmen oder Fundamenten nicht mehr verspürt. Auch wenn Rorty später den Begriff Hermeneutik nicht mehr verwendet, drückt sich doch genau diese Hoffnung weiterhin in seinem Werk aus, wie man beispielsweise im Vorwort zu einem Sammelband, der den passenden Titel *Eine Kultur ohne Zentrum* trägt, lesen kann. Es geht ihm auch hier darum „alle Bereiche der Kultur nicht als Autoritäten, sondern als Werkzeuge zu sehen: als Hilfsmittel zur Neubeschreibung und Neugestaltung unseres Ichs und unserer Umwelt.“<sup>184</sup>

Die Ansicht, dass die Kultur als Fundament eine Erkenntnistheorie oder eine andere derartige Kommensuration benötigt, erfasst für Rorty das Verhältnis zweier Rollen falsch, die die Philosophie in der Kultur *beide* spielen kann:

- (1) Sie kann die Rolle des „informierten Dilettanten“ spielen.<sup>185</sup> Sie kann als sokratischer Vermittler verschiedener Diskurse auftreten. Wenn sie das tut, löst sie hermetische Denker gewissermaßen aus ihren jeweiligen abgeschlossenen Kontexten heraus und setzt sie zueinander in Beziehung. Dies ist die Rolle der Hermeneutik.
- (2) Sie kann die Rolle des platonischen Philosophenkönigs spielen.<sup>186</sup> Hier versteht sich der Philosoph als eine Art „Kulturinspektor“, der etwas über die zugrundeliegenden Rahmen weiß und daher die übrigen kulturellen Praktiken bewerten kann. Dies ist die Rolle der Erkenntnistheorie.

Philosophen, die vom metaphysischen Bild beherrscht sind, ignorieren die Ebene (1) oder sprechen ihr nur eine untergeordnete Rolle zu, während sie versuchen (2) zu verabsolutieren. Wo die Erkenntnistheorie hofft, dass ein einzelnes Begriffsschema gefunden werden kann, vor dem sich alle Aussagen bewerten lassen, hofft die Hermeneutik

---

<sup>184</sup> EKZ. S. 11.

<sup>185</sup> Vgl. SDN. S. 345.

<sup>186</sup> Vgl. SDN. S. 346.



auf eine Inkommensurabilität. Inkommensurabilität heißt hier allerdings nicht „totale Unverständlichkeit“ bzw. „totale Unübersetzbarkeit“. Nur weil Ausdrücke unübersetzbar sind, kann ich trotzdem den Kontext erlernen, in dem diese Worte verwendet werden. Man kann einwandfrei verstehen, welche Rolle „Phlogiston“ oder „Äther“ einmal in der Physik gespielt haben, auch wenn diese Begriffe sich zu unserem heutigen Verständnis von Physik inkommensurabel verhalten. Ich kann sie nicht derart übersetzen, dass sie anschließend sinnvoll verwendet werden können. Dass es für Rorty nicht weiterhilft, zu sagen „Äther gibt es eben nicht, während es die in der aktuellen Physik postulierten Entitäten wirklich gibt“, ist offensichtlich. Das wäre ein Rückfall in das metaphysische Bild, das uns „theoretischen Fortschritt“ als „Annäherung an die zutreffende Weltbeschreibung“ verstehen lässt. Begriffe können sich zu unseren heute bevorzugten Begriffen inkommensurabel verhalten, aber wir können sie trotzdem verstehen – indem wir den Kontext erlernen, indem diese Begriffe sinnvoll verwendet werden. Wenn ich erlernt habe, wie das System der aristotelischen Physik oder der galileischen Himmelsmechanik funktioniert, dann habe ich einen Kontext erlernt, in dem ich Begriffe sinnvoll verwenden kann, die sich zu meinen ursprünglichen Ansichten inkommensurabel verhalten. Die Hoffnung, dass diese beiden, von mir erlernten Sprachspiele wiederum auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden können – dass es für beide einen Rahmen gibt, vor dem ich beide bewerten kann – wäre wiederum die Hoffnung der Erkenntnistheorie, dass es eine wirkliche Welt gibt, die uns in unserem Sprechen Vorgaben macht.

Die Hermeneutik möchte „Rationalität“ nicht als einen derartigen, dem Menschen vorgegebenen Rahmen deuten. Später, in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* wird Rorty diesen Gedanken weiterführen, indem er sagt, dass der Begriff „Rationalität“ nur innerhalb von Vokabularen erfolgversprechend benutzt werden kann, nicht aber vokabularübergreifend.<sup>187</sup> Denn wenn Rationalität ein Vermögen wäre, das vokabularübergreifend einen gemeinsamen Bezugsrahmen herstellen könnte, vor dem man einzelne Vokabulare im Bezug auf ihre Richtigkeit oder Falschheit beurteilen könnte, wäre man wiederum in einer Erkenntnistheorie. Rorty scheint daher die Rationalität aufs Spiel setzen zu wollen. Er scheint relativistisch zu argumentieren, da er nicht auf der Suche nach Kommensurabilität ist. „Bestreiten wir, dass es ein Fundament gibt, das die gemeinsame

---

<sup>187</sup> Vgl. KIS. S. 44.

Grundlage aller Wissensansprüche abgeben könnte, so scheinen wir den Gedanken vom Philosophen als dem Hüter der Rationalität zu bedrohen.“<sup>188</sup> Daraus erklärt er auch die weit verbreitete Abwehrreaktion gegen so „relativistische“ Autoren wie Kuhn und Feyerabend. Man sagt, ihre Thesen würden letztlich zur Anwendung von Gewalt anstelle von Überredung führen, indem sie die Vernunft verneinen. „Holistische Theorien scheinen es jedermann zu gestatten, sein eigenes kleines Ganzes zu konstruieren – sein eigenes kleines Paradigma, sein eigenes Stückchen Praxis, sein eigenes Sprachspiel – und sich dann hineinzukuscheln.“<sup>189</sup> Aber Rorty macht an dieser Stelle klar, dass weder er, noch Kuhn und Feyerabend Gewalt anstelle von Überredung setzen wollen. Keiner von ihnen will sagen, dass es rationale Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Meinungen nicht geben kann. Rorty will nur sagen, dass „Rationalität“ keinen allgemeinen Begründungsrahmen abgibt, wie er in der Erkenntnistheorie gesucht wird. Anders gesagt können Begriffe wie „Rationalität“ oder „Wahrheit“ die normative Ebene unseres Sprechens nicht begründen oder absichern. Zu erklären, dass man bestimmte Regeln befolgen muss, weil sie rational sind, heißt wenig mehr zu sagen, als dass man bestimmte Regeln befolgen soll, weil diese im gegenwärtigen Kulturkreis anerkannt sind. Dazu ein zusammenfassendes Zitat:

Rational zu sein, bedeutet für die Hermeneutik, gewillt zu sein, Erkenntnistheorie zu unterlassen – nicht zu meinen, alle Beiträge zum Gespräch seien in eine bestimmte Begrifflichkeit zu pressen – und gewillt zu sein, den Jargon des Gesprächspartners verstehen und verwenden zu lernen. Statt ihn in den eigenen zu übersetzen; für die Erkenntnistheorie bedeutet es, die richtiger Terminologie zu finden, in die sämtliche Beiträge zu übersetzen sind, damit Übereinstimmung möglich werde. Jedes Gespräch ist für die Erkenntnistheorie implizit ein Forschungsbeitrag. Umgekehrt ist Wissenschaft für die Hermeneutik routinemäßiges Gespräch.<sup>190</sup>

Die Hermeneutik, die Rorty vor Augen hat, ist holistisch, antifundamentalistisch und pragmatistisch. Von zentraler Bedeutung ist dabei, dass Rorty auf den Begriff „Gespräch“ fokussiert. Er bewegt sich damit weg von den seit Platon so beliebten Augen- und Sehmetaphern der Erkenntnis und distanziert sich damit letztlich auch von Exaktheitsidealen einer wissenschaftlich gewordenen Philosophie. Für Rorty ist Verstehen –

---

<sup>188</sup> SDN. S. 345.

<sup>189</sup> SDN. S. 345.

<sup>190</sup> SDN. S. 346.

und das ist an dieser Stelle ganz zentral – „eher wie das Kennenlernen einer Person als wie das Durchlaufen eines Beweisganges.“<sup>191</sup>

Üblicherweise, so Rorty, wird das Verhältnis von Hermeneutik und Erkenntnistheorie ungefähr folgendermaßen beschrieben: Die Erkenntnistheorie befasst sich mit den harten Fakten, mit der wirklichen Wirklichkeit, dem strengen und wichtigen kognitiven Bereich, der Rationalität. Die Hermeneutik befasst sich mit den übrigen Bereichen, mit solchen Bereichen, wo Interpretation eine zentrale Rolle spielt.

Rortys pragmatische Herangehensweise empfiehlt eine andere Trennung. Rorty benutzt Kuhns berühmten Bezeichnungen der „normalen“ und der „revolutionären“ Wissenschaft und dehnt diese Begriffe auf ganze Diskurse aus.<sup>192</sup> Daraus ergibt sich folgendes Bild. „Normale“ Diskurse kommen dem erkenntnistheoretischen Rationalitätsbegriffes so nahe wie nur möglich. Hier ist sehr genau festgelegt, was als Antwort auf eine Frage gilt, hier hat man ein gewohntes Bewertungssystem. „Normaler Diskurs ist genau das, was sich in einem allgemein anerkannten System von Konventionen abspielt, die festlegen, was als relevanter Beitrag gilt, als Beantwortung einer Frage als gute Kritik dieser Antwort oder als gutes Argument für sie.“<sup>193</sup> Anders gesagt: Hier treten nur Gesprächssituationen auf, in denen man weiß, was zu tun ist. Man kennt sich aus.

Rorty meint, dass der „revolutionäre“ oder „nichtnormale“ Diskurs dann auftritt, wenn jemand die Konventionen des normalen Diskurses nicht kennt oder sie bewusst ignoriert. Alles – vom Unsinn bis zu einem Geniestreich – kann Teil eines revolutionären Diskurses sein. Die Hermeneutik ist dann

das Studium des nichtnormalen Diskurses vom Standpunkt des normalen – der Versuch, mit dem einen guten Sinn zu verbinden, was in einem Stadium vor sich geht, in dem wir noch zu unsicher sind, um es geradewegs beschreiben zu können, und hierdurch eine erkenntnistheoretische Aufklärung des Phänomens zu unternehmen.<sup>194</sup>

So gesehen ist der Unterschied zwischen Hermeneutik und Erkenntnistheorie nur einer der Vertrautheit. Dieses Schema soll veranschaulichen, was bei Diskussionen und Gesprächen vor sich geht. Es ist einfach nicht der Fall, dass alle Gesprächspartner immer denselben Hintergrund teilen oder teilen wollen. Wenn man von diesem Umstand ausgeht,

---

<sup>191</sup> SDN. S. 347.

<sup>192</sup> Vgl. Kuhn, Thomas S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolution.

<sup>193</sup> SDN. S. 348f.

<sup>194</sup> SDN. S. 349.

dann sind Erklärung, Interpretation und Überredung hilfreicher als das Beharren auf Erkenntnis und Kontexttranszendenz. Durch diese Erklärung erscheint es plausibel, dass die Erkenntnistheorie die Rationalität für sich beansprucht hat, denn in revolutionären Diskursen ist „Rationalität“ schlicht kein hilfreiches Werkzeug. Hier wird eher Phantasie und interpretatorische Feinfühligkeit gefragt sein. Vorgehensweisen, die wiederum in der Erkenntnistheorie schlechte Werkzeuge darstellen. Diese Fokussierung auf Gespräch und Diskurs hat enorme Auswirkungen darauf, wie man interpretiert, was die wissenschaftliche und die philosophische Praxis ausmacht. In diesem Licht besteht die Besonderheit der Philosophie nicht mehr darin, dass man es hier irgendwie aus dem menschlichen Bewusstsein herausgeschafft hat und auf einem sicheren Boden steht, auf dem man nun das Tribunal der reinen Vernunft errichten kann. Philosophen wie Wissenschaftler stehen ebenso in menschlichen Bezügen wie Politiker, Priester oder Künstler. Deswegen kann man bei Rorty des Öfteren lesen, dass „objektiv“, „kognitiv“ und auch „wahr“ Ehrentitel für diejenigen Aussagen sind, die eine hohe Zustimmungsquote erhalten. Denn worauf sollten sich diese Begriffe in hermeneutischen Diskursen sonst beziehen? Eine „unabhängige Faktenlage“ spielt hier im Gegensatz zur Erkenntnistheorie eine sehr untergeordnete Rolle. Zentral ist das Verhältnis zur eigenen „community of investigators“, nicht das besondere Verhältnis zur wirklichen Wirklichkeit. Im *Spiegel der Natur*, wie auch später, vor allem in *Hoffnung statt Erkenntnis*, reinterpretiert Rorty die Begriffe „objektiv“ und „wahr“ unter hermeneutischen Vorzeichen. Von „Objektivität als Methode“ und „Erkenntnis als Ziel“ zu sprechen macht in normalen Diskursen Sinn, in revolutionären Diskursen jedoch weniger. Rortys Philosophie nach *Der Spiegel der Natur* dreht sich meines Erachtens vor allem darum, auf diesen Unterschied aufmerksam zu machen.

Die problematische Voraussetzung, die sich „Platoniker, Kantianer und Positivisten teilen“, ist, „dass der Mensch ein Wesen hat, nämlich das, das Wesen der Dinge zu entdecken.“<sup>195</sup> Wenn man dieses Bild teilt, wird man zu der Vorstellung gelangen, dass wir Menschen durch Erkenntnis zu einer höchsten Sprache gelangen können, die uns ein allen gemeinsames Koordinatensystem bereitstellt, da alle Menschen nun mal in derselben Wirklichkeit leben. Wenn es solch ein Wesen des Menschen gibt, ist der normale Diskurs natürlich extrem wichtig, da sich hier das Wesen von Wirklichkeit und Mensch gleichsam

---

<sup>195</sup> SDN. S. 387.

algorithmisch erfassen lässt. Rorty weist aber darauf hin, dass Erkenntnis deshalb nicht das zentrale und wichtigste Ziel des Menschen sein kann, weil es mehr gibt als den bloßen normalen Diskurs. Wenn es nur normale Diskurse gäbe, oder wenn es am Fundament überhaupt nur einen einzelnen normalen Diskurs geben sollte, dann sind Menschen nicht mehr als Roboter, die ein Programm abspielen. Das wird den Menschen jedoch schon alleine deshalb nicht gerecht, da sich auch die Regeln der normalen Diskurse selbst ändern. Es ändert sich stetig, was als normaler Diskurs gilt. Wenn es tatsächlich nur ein einzelnes, normales Vokabular am Fundament der Wirklichkeit gäbe, würde dies das Ende des kulturellen Gespräches bedeuten. Wissenschaftler oder Metaphysiker stünden (vielleicht nach langer Suche, aber prinzipiell irgendwann) mit der wahren Wirklichkeit in Kontakt und würden uns diese Wahrheit mitteilen. Menschen, die sich mit den „weichen Bereiche der Kultur“ befassen, wie Künstler beispielsweise, würden dann tatsächlich nur subjektive Befindlichkeitsäußerungen austauschen.

In Kapitel 1 habe ich also nachgezeichnet, wie Rorty die abendländische Philosophie derart interpretiert, dass es darum geht, einen normalen Diskurs zu verabsolutieren. In seiner Deutung ist die Erkenntnistheorie – die definitionsgemäß den Begriff der Erkenntnis ins Zentrum rückt – ein routinemäßiges Gespräch. Zu versuchen, Erkenntnistheorie als Fundamentaldisziplin zu betreiben, ist also der Versuch, einen routinemäßigen Gesprächsmodus zum Fundament zu erklären, sodass nichts mehr Neues und Unvorhergesehenes die Ordnung stört. Rorty ist dem gegenüber der Ansicht, dass an der „existenzialistische Intuition“ etwas dran ist, dass wir die wichtige Aufgabe haben, uns als Mensch immer wieder auf unvorhersehbar neue Weisen zu beschreiben.<sup>196</sup> Das ist für Rorty lediglich die etwas pathetische Beschreibung des Umstandes, dass Lesen, Schreiben und Kommunizieren und die daraus resultierenden Veränderungen für uns oft größere Bedeutung haben als die Veränderungen, die beispielsweise durch Nahrungsaufnahme oder auch gesteigertes Einkommen auftreten.

Was uns Neues und Interessantes über uns selbst sagen lässt, gehört in diesem unmetaphysischen Sinne in höherem Maße zu unserem „Wesen“ (zumindest gilt dies für uns relativ begüterte Intellektuelle in den stabilen und wohlhabenden Teilen der Welt), als die

---

<sup>196</sup> Vgl. SDN. S. 389.

Ereignisse, die unser körperliches Aussehen und unsere Lebensweise verändern (durch die wir uns also in einem weniger „geistigen“ Sinne „reproduzieren“).<sup>197</sup>

Eine Philosophie, die diese „existenzialistische Intuition“ ernst nimmt – die Hermeneutik im Sinne Rortys – ersetzt daher den Erkenntnisbegriff durch den Begriff der Bildung. Rorty nennt dieses Projekt die „Suche nach neuen, besseren, interessanteren und ereignisreicheren Beschreibungsweisen“<sup>198</sup> für uns selbst und unsere Kultur. Einer solchen Philosophie, die Bildung und nicht Erkenntnis als Zentrum hat, ist der revolutionäre Diskurs natürlich wichtiger als der Erkenntnistheorie. Deswegen kann Rorty auch sagen, dass die Hermeneutik die Hoffnung darauf ist, dass die Stelle im Zentrum der Kultur gerade nicht nachbesetzt werden wird. Denn diese Besetzung würde durch einen normalen Diskurs geschehen, der sich zu verabsolutieren versucht.

Die Hermeneutik will ihrerseits keinen normalen Diskurs derart verabsolutieren, sondern sich mit revolutionären Diskursen beschäftigen und diese fruchtbar machen. Auf der anderen Seite will sie aber natürlich nicht jeglichen normalen Diskurs abschaffen oder verneinen, sie muss ja selbst aus einem normalen Diskurs heraus agieren. Rorty will daher *nicht* – wie oft suggeriert wird – die Philosophie abschaffen oder die bisherigen Bemühungen für falsch und nichtig erklären. Viel mehr will Rorty der Erkenntnistheorie, dem normalen Diskurs, eine Ergänzung zur Seite stellen. Denn nur so kann man der gefährlichen Tendenz vorbeugen, einen normalen Diskurs als absolut gültig hinstellen zu wollen. Diese Tendenz zeigt sich zum Beispiel im metaphysischen Bild, in der Suche nach Wahrheit und Fundamenten genauso wie darin, den Willen Gottes tun zu wollen.

Darin drückt sich für Rorty der recht banale Umstand aus, dass auch die größten Revolutionäre und Propheten erst in einer bestimmten kulturellen Umgebung aufgewachsen und erzogen werden mussten, bevor sie ihre revolutionären Ideen entwickeln konnten. Der revolutionäre Diskurs verhält sich also immer „parasitär“ zu einem normalen, die Hermeneutik benötigt die Erkenntnistheorie. Der Prozess der Bildung muss immer von dem Material ausgehen, das die Gegenwartskultur, also normale Diskurse im Umfeld, bieten. Einen freischwebenden revolutionären Diskurs zu beginnen, ohne damit einen normalen Diskurs gleichsam zu kommentieren, nennt Rorty bloße Verrücktheit.

---

<sup>197</sup> SDN. S. 389.

<sup>198</sup> SDN. S. 390.

Sich auch dort auf einen hermeneutischen Standpunkt zu stellen, wo Erkenntnistheorie ausreichend wäre – sich außerstande zu setzen, normale Diskurse hinsichtlich ihrer eigenen Motive zu betrachten und sie bloß noch aus der Innenperspektive seines eigenen nichtnormalen Diskurses sehen zu können – ist zwar nicht Verrücktheit, zeigt jedoch einen Mangel an Bildung.<sup>199</sup>

Die von Rorty vorgeschlagene Denkrichtung ist also im Wesentlichen reaktiv, sie kommentiert und positioniert sich in Opposition zur Tradition aufgrund der Hoffnung, Neues und Spannenderes über uns selbst sagen zu können.

### 2.1.2. Systematische und bildende Philosophie

Vor diesem Hintergrund verallgemeinert Rorty die Gegenüberstellung von Erkenntnistheorie und Hermeneutik, die Gegenüberstellung von erkenntnistheoretisch orientierter Philosophie und einer Philosophie, die dieser Voraussetzung misstraut. Auf der einen Seite steht hier laut Rorty die systematische Philosophie.<sup>200</sup> In jeder Kultur, die ein gewisses Maß an Reflektion hinter sich hat, wird es laut Rorty Bemühungen geben, ein System von Praktiken zum Paradigma menschlicher Tätigkeit zu erheben. Man wird dann zeigen wollen, wie die übrige Kultur davon profitiert, wenn man den herausgegriffenen Komplex aus Praktiken zum Fundament dieser Kultur erklärt. Für den Hauptstrom der westlichen Philosophie war dieses Paradigma die Erkenntnis im Sinne des metaphysischen Bildes. Neue Großtaten in diesem Hauptstrom der Philosophie wurden von Denkern hervorgebracht, die von neusten kognitiven Errungenschaften begeistert waren. Diese neusten kognitiven Errungenschaften – Rorty nennt hier die Wiederentdeckung der aristotelischen Schriften, die galiläische Mechanik, die Entwicklung der selbstbewussten Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert, Darwin und die mathematische Logik – sollten in den Rang eines solchen Modells gehoben werden, dem die übrige Kultur nachzubilden ist. Hier sollte *ein einzelnes System* aufgebaut werden, das alle wahren Aussagen erfassen kann und die Philosophie „in den sicheren Gang einer Wissenschaft“ bringen kann. Alle Beiträge zu einem Gespräch sollen als Forschungsbeiträge gesehen werden – sie sollen mit einem einzelnen normalen Diskurs kommensurabel gemacht werden.

---

<sup>199</sup> SDN. S. 396f.

<sup>200</sup> SDN. S. 397.

Doch das ist nicht die ganze Geschichte. Diesen systematischen Philosophen traten einige Autoren entgegen, die keine geschlossene Tradition bildeten. Diese Opponenten der systematischen Philosophie nennt Rorty die bildenden Philosophen.<sup>201</sup> Ihnen gemeinsam ist vielleicht nur, dass sie dem metaphysischen Bild vom Menschen als erkennendes Wesen und der Überbetonung von Exaktheitsidealen misstrauisch gegenüberstehen und historistische Einwände gegen Bilder formulieren, die das Wesen des Menschen wiedergeben sollten. Hier nennt Rorty solche Denker wie Kierkegaard, Goethe, William James, und auch seine drei „Helden“: Dewey, den späten Wittgenstein und den späten Heidegger (ich würde noch Feyerabend und Nietzsche hinzufügen). Diese Denker hielten das Gespür dafür am Leben, dass sich die Vielfalt des Lebens trotz der neuesten (zumeist wissenschaftlichen) Errungenschaften nicht auf einen Nenner bringen lassen wird. Die bildenden Philosophen verhalten sich peripher zum Hauptstrom der systematischen Philosophie, sie verhalten sich auf einer allgemeineren Ebene wie der revolutionäre Diskurs zum normalen. Rorty schreibt: „Große systematische Philosophen sind konstruktiv und liefern Argumente. Große bildende Philosophen reagieren und schreiben Satiren, Parodien und Aphorismen.“<sup>202</sup> Systematische Philosophen sind solche, die die Philosophie auf den sicheren Pfad einer Wissenschaft führen wollen und die um der Wahrheit willen denken. Bildende Philosophen sind solche, die um ihrer eigenen Generation willen zertrümmern und die das Gespräch der Philosophie in Gang halten. Systematische Philosophen tun alles, um einen normalen Diskurs als Fundament der Kultur und des Menschen zu platzieren. Bildende Philosophen tun alles dafür, um ähnlich wie Dichter, dem Staunen darüber, dass es immer noch Neues gibt, einen Platz zu erhalten.

Natürlich verhält es sich bei dieser Unterscheidung wie bei der von normalen und revolutionären Diskursen: wer sich nur in revolutionären Diskursen aufhält, ist verrückt. Ebenso kann man sich nicht nur in einer bildenden Philosophie aufhalten. Die Hermeneutik benötigt die Erkenntnistheorie, und die bildende Philosophie benötigt die systematische. Für das Gespräch, das der bildende Philosoph im Sinn hat, benötigt man stets auch einen Gesprächspartner, ansonsten ist es einfach kein Gespräch. Auch die größten von Rorty genannten bildenden Philosophen hatten ihre konstruktiven Momente, in denen sie Systementwürfe vortrugen, und auch die größten Systematiker konnten sich zynische

---

<sup>201</sup> SDN. S. 398.

<sup>202</sup> SDN. S. 400.



Anmerkungen nicht immer verkneifen. Und natürlich trägt auch der gerade nachgezeichnete Entwurf von Rorty systematische Züge – aber diese Ebene ist eben nicht alles.

Es wird, so meint Rorty, oft argumentiert, dass die Denker in der „bildenden Philosophie“ keine echten Philosophen wären. Denn Platon setzte in einer weithin anerkannten Art und Weise die Philosophen den Dichtern entgegen, und die bildende Philosophie in der von Rorty beschriebenen Art kommt einer Dichtung schon zum Verwechseln nahe. Die Bezeichnung „Kein echter Philosoph“ wird schon im kleineren Rahmen von Verfechtern eines „normalen Diskurses“ gegen die Vertreter eines „revolutionären Diskurses“ vorgebracht. Hier bedeutet es aber nur, dass die revolutionäre Idee sich zum bisherigen bequemen Professionalismus inkommensurabel verhält. Auf der allgemeineren Ebene von systematischer und bildender Philosophie hat der Vorwurf „Kein echter Philosoph“ aber mehr Schlagkraft, denn Philosophen sollen Argumente bringen, was in diesem Fall aber nur schwer möglich ist, da die Rahmen fehlen, um Argumente überhaupt erst zu bewerten.

Rorty meint, dass bildende Philosophen auf einer Metaebene revolutionär oder nichtnormal sind. Dadurch unterscheiden sie sich von revolutionären systematischen Philosophen. Um noch einmal zu wiederholen: Rorty beschreibt das Verhältnis von Erkenntnistheorie und Hermeneutik als eine Trennung in normale und revolutionäre Diskurse. In der Philosophie sind normale Diskurse beispielsweise „Positivismus“ und „Pragmatismus“. Sie verhalten sich allerdings zueinander revolutionär oder – hier passender – nichtnormal, da ihre fundamentalen Annahmen inkommensurabel sind (aber nicht im Sinne von „totaler Unübersetzbarkeit“). Für sich genommen können aber beide Diskurse als normal verstanden werden, da in ihnen gewohnte Konventionen herrschen. Sie haben aber außerdem zumindest ein Bild, ein Paradigma, gemeinsam. Nämlich eine Ansicht darüber, was es ausmacht, ein Philosoph zu sein oder was zu erreichen für menschliche Wesen zentral ist. Und es hat sich, laut Rorty, geschichtlich ergeben, dass sie sich eben das metaphysische Bild teilen. Ein systematischer Philosoph, könnte sich also auf die Suche nach einem gemeinsamen Bezugsrahmen für diese nichtnormalen Diskurse machen. Das metaphysische Bild drückt die Hoffnung aus, dass es einen solchen, ganz grundlegenden Rahmen gibt, der einen allgemeinen Hintergrund für alle nichtnormal scheinenden Diskurse bietet.

Im größeren Zusammenhang sind bildende Philosophen auf einer Metaebene revolutionär. Sie verletzen die Regel „nach der man Regeln nur verändern darf, wenn man erkannt hat, dass sie dem Gegenstand nicht gerecht werden, der Wirklichkeit nicht angemessen sind, die Lösung der zeitlosen Probleme behindern“<sup>203</sup>. Bildende Philosophen weigern sich, sich als Denker zu inszenieren, die eine genaue Darstellung davon liefern, wie die Dinge sich verhalten. Sie sind der Ansicht, dass die ganze Idee der genauen Darstellung selbst nicht hilfreich ist. Bildende Philosophen sind quasi sehr anspruchsvolle Revolutionäre. Sie müssen die Idee, eine Theorie zu haben, so stark herabsetzen, so dass sie nicht gezwungen sind, „eine Theorie über das Haben von Theorien zu haben“<sup>204</sup>.

Die systematischen Philosophen stößt dies natürlich vor den Kopf. Als Beispiel möchte ich einen verbreiteten Umgang mit Friedrich Nietzsche anführen. Dieser vermerkte in *Der Wille zur Macht*, dass der aristotelische Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch lediglich ein Gesetz des menschlichen Denkens sei und daher nichts über die Wirklichkeit an sich aussagt, da wir aus dem menschlichen Denken niemals herauskämen.<sup>205</sup> Systematische Philosophen erwidern darauf, dass Nietzsche hier einen simplen Fehler begangen habe, denn seine Aussage ist selber eine Aussage über die Wirklichkeit und nicht nur über das menschliche Denken. Bildende Philosophen antworten, dass Nietzsche hier auf etwas anderes hinaus wollte. Kurz, sie leugnen die These, dass man aus der Metaphysik schon deshalb nicht so leicht herauskommen könne, da jede Verneinung einer metaphysischen Aussage ebenso eine metaphysische Aussage sei. Das ist die letzte Verteidigungslinie des metaphysischen Bildes, die aufzeigen soll, dass sich manche Probleme aufdrängen, sobald man zu reflektieren beginnt. Rorty antwortet dem gegenüber, dass große bildende Philosophen wie der späte Wittgenstein und der späte Heidegger nicht der Meinung sind, dass man notwendig eine Theorie über etwas vorbringt, nur weil man etwas sagt. „Unter Umständen sagt man einfach etwas – man leistet keinen Forschungsbeitrag, sondern partizipiert an einem Gespräch. Etwas sagen heißt vielleicht nicht immer, sagen, wie Etwas ist.“<sup>206</sup> Das ist wohl mit ein Grund, warum beispielsweise Wittgensteins späte Schriften so schwer einzuordnen sind – weil das ganze System, um sie einzuordnen, von Wittgenstein selbst angegriffen wird.

---

<sup>203</sup> SDN. S. 401.

<sup>204</sup> SDN. S. 402.

<sup>205</sup> Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Der Wille zur Macht*. Paragraph 516, S. 243.

<sup>206</sup> SDN. S. 402.

Die Unterscheidung von systematischer und bildender Philosophie wird Rorty später nicht mehr erwähnen, aber sie wird den Hintergrund für die Unterscheidung zwischen liberalen Metaphysikern und liberalen Ironikerinnen bieten.<sup>207</sup> Auch bei Rortys Verhalten in der Realismus/Antirealismus Debatte steht diese Trennung im Hintergrund. Rorty kritisiert hier, dass die beiden normalen Diskurse „Realismus“ und „Antirealismus“, die sich nichtnormal zueinander verhalten, dasselbe Bild teilen, und zwar, dass es wichtig ist zu erkennen, welche Begriffe die Wirklichkeit akkurat wiedergeben und welche nicht.<sup>208</sup> Rorty tritt hier als bildender Philosoph auf. Er ist auf einer Metaebene revolutionär, er möchte gegen den Repräsentationalismus mobilisieren, der beiden Ansichten zugrunde liegt.

### 2.1.3. Rorty als bildender Philosoph

Wo steht Rorty selbst in dieser Darstellung? Rorty will ganz klar als bildender Philosoph gesehen werden, auch seine Unterscheidung in normale und revolutionäre Diskurse und allgemeiner, die Unterscheidung in systematische und bildende Philosophie, ist eine Unterscheidung, die von einem bildenden Philosophen getroffen wurde. Daraus ergeben sich weitreichende Konsequenzen, die meines Erachtens zumeist nur ungenügend erfasst werden. Man muss Rortys Darstellung der Philosophiegeschichte und seine Aussagen zu Wahrheit und Objektivität, als die eines bildenden Philosophen verstehen, der aus einer bestimmten Perspektive kommentiert und der nicht versucht, etwas zu systematisieren oder eine Theorie zu präsentieren, wie es sich denn nun an den Stellen *wirklich* verhält, an denen die Philosophen vor ihm fehlgingen.

Der letzte Satz im *Spiegel der Natur* lautet: „Das moralische Interesse der Philosophen sollte sich auf die Fortsetzung des abendländischen Gesprächs richten, nicht darauf, dass den traditionellen Problemen der modernen Philosophie ein Platz in diesem Gespräch reserviert bleibt.“<sup>209</sup> Rorty vertritt hier, wie auch in anderen Texten, Ansichten, die er als zentral für bildende Philosophen benennt. Nämlich, dass die Philosophie als Gespräch gesehen werden kann, und dass dieses Gespräch weitergeführt werden sollte. Rorty meint weiters, dass bildende Philosophen uns Variationen des holistischen Themas vorspielen,

---

<sup>207</sup> Vgl. KIS. S. 11ff.

<sup>208</sup> Vgl. ORT. S. 2ff.

<sup>209</sup> SDN. S. 427.

dass Wörter nicht deshalb Bedeutung haben, weil sie in Beziehung zur Welt stehen, sondern deswegen, weil sie in Beziehung zu anderen Wörtern stehen. Sie vertreten die Ansicht, dass bestimmte Vokabulare ihre Geltung eher den Personen verdanken, die sie verwenden, als der Wirklichkeit, die sie akkurat abbilden.<sup>210</sup> Der Versuch, das Gespräch weiter in Gang zu halten, durchzieht Rortys gesamte Philosophie. Dieser Versuch ist genau das, was er bildende Philosophie nennt, im Gegensatz zu dem systematischen Versuch, bei letztgültigen Zielen anzukommen.<sup>211</sup> Meiner Ansicht nach wird Rorty seinem Anspruch, ein bildender Philosoph zu sein, durchaus gerecht.

Ein Beispiel für eine ungenügende Erfassung von Rortys Positionierung als bildender Philosoph ist, dass er mitunter heute noch als eine Art „metaphilosophischer Eliminativist“ bezeichnet wird.<sup>212</sup> Er sei – so heißt es dann meist – ein Philosoph, der sagen möchte, dass die Suche nach Wahrheit ohne Verlust auf eine pragmatische Nutzenüberlegung reduziert werden kann. Laut dieser Ansicht sagt Rorty etwa: „Vergessen wir Wahrheit als Übereinstimmung mit der Welt und sehen sie als Übereinstimmung mit anderen Menschen oder als das, womit man bei Diskussionen durchkommt!“ Dass es Rorty allerdings nicht darum geht, eine philosophische Theorie über das Wesen der Wahrheit zugunsten einer anderen zu eliminieren, sondern darum, in Zweifel zu ziehen, dass „Wahrheit“ so wichtig ist, wie es in bestimmten Teilen der Philosophie dargestellt wird, hat sich hoffentlich aus dem bisher Gesagten gezeigt. Ich werde im nächsten Kapitel dafür argumentieren, dass auch Hilary Putnam Rorty fälschlicherweise zu dieser Art des „Eliminativismus“ rechnet.

Woher diese Fehleinschätzung stammt, lässt sich nachvollziehen. Denn Rorty vertrat in seiner frühen Phase, in der er sich vorrangig mit Problemen der *philosophy of mind* auseinandersetzte, eine Position, die „eliminativer Materialismus“ oder kurz „Eliminativismus“ genannt wurde.<sup>213</sup> Die zentrale These des „Eliminativismus“ lautet, dass ein Sprechen über Bewusstseinszustände in mentalistischem Vokabular ohne inhaltliche Verluste zugunsten eines Sprechens über Gehirnzustände eliminiert werden kann.<sup>214</sup> Rorty

---

<sup>210</sup> Vgl. SDN. S. 399.

<sup>211</sup> Vgl. SDN S. 408.

<sup>212</sup> Zum Beispiel: Kusch, Martin: *Rorty on Solidarity and Objectivity in Science: A Reassessment*. Im Internet unter <http://univie.academia.edu/MartinKusch/Papers/102805/Rorty-on-Solidarity-and-Objectivity-in-Science--A-Reassessment-> (zuletzt eingesehen am 21.09.2010).

<sup>213</sup> Vgl. die Einführung von Georg Mohr zu Rortys Aufsatz *Unkorrigierbarkeit als Merkmal des Mentalen*. In: Frank, Manfred (Hg.): *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*.

<sup>214</sup> Vgl. Rorty, Richard: *Leib-Seele Identität, Privatheit und Kategorien*. In: Bieri, Peter (Hg.): *Analytische Philosophie des Geistes*. S.95ff.

veranschaulicht dies an einem Beispiel: Das Reden über mentale Zustände ist mit dem ehemaligen Reden über Dämonen zu vergleichen. Im Laufe der Zeit wurden die den Dämonen zugeschriebenen Wirkungen nach und nach durch kausale Gründe erklärt. Das Sprechen über Dämonen wurde dabei nicht etwa in eine „physikalische Sprache“ übersetzt, sondern die Dämonen *verschwanden* einfach aus unseren Sprechweisen, dieser Begriff wurde aus unserem Vokabular eliminiert.<sup>215</sup> Doch solch eine Ansicht vertrat Rorty im *Spiegel der Natur* explizit nicht mehr.<sup>216</sup> Auch in seinem 1987 verfassten Text *Physikalismus ohne Reduktionismus* kann man lesen:

Um die Sprache der X auf die Sprache der Y zu reduzieren oder zurückzuführen, muß man entweder zeigen, (a) dass man, wenn von Y gesprochen werden kann, nicht unbedingt von X zu reden braucht, oder, (b) dass jede gegebene Beschreibung in der X-Terminologie ausschließlich auf alle Dinge zutrifft, auf die sich auch eine gegebene Beschreibung der Y-Terminologie bezieht. Doch keine dieser beiden Arten von Reduktion würde zeigen, dass „X-Dinge *nichts als* Y-Dinge“ sind, und das Umgekehrte ließe sich ebensowenig nachweisen. Es gibt *nichts*, was dergleichen zeigen könnte. Ein X ist, was es ist und kein ander [sic!] Ding. Denn dass etwas ein X ist, heißt in etwa, dass es durch eine Menge der wahren Sätze bezeichnet wird, in denen der Ausdruck „X“ wesentlich vorkommt. Mit Bezug auf die meisten interessanten Beispiele für X und Y (zum Beispiel Geist und Körper, Tische und Elementarteilchen) gibt es eine Menge wahrer Sätze über die X-Dinge, in denen „X“ nicht wahrheitserhaltend durch „Y“ ersetzt werden kann.<sup>217</sup>

Weiters schreibt Rorty hier, er hoffe zwar weiterhin auf zukünftige Erfolge der Neurowissenschaften, bis dahin aber sieht er die „folk psychology“ (mit ihren mentalistischen Sprechweisen) als ein passendes, uns zur Verfügung stehendes Werkzeug, um Handlungen zu prognostizieren und nicht als ein Ärgernis, das es zu eliminieren gilt.<sup>218</sup>

Da Rorty im Bereich der *philosophy of mind* Sprechweisen eliminieren wollte – so lautet nun der erweiterte Vorwurf – will er auch in der Diskussion über den Begriff der Wahrheit althergebrachte Sprechweisen aus unserem Vokabular eliminieren. Diesen Vorwurf werde ich den des „metaphilosophischen Eliminativismus“ nennen. Putnam wird eben diesen Vorwurf ins Spiel bringen. Man wird dann einwenden, dass Rortys späteres Bekenntnis zur Gespräch und Pluralität nur oberflächlich ist und er nach wie vor Sprechweisen eliminieren möchte. Wenn Rorty allerdings als bildender Philosoph verstanden wird, dann kann er metaphilosophisch nicht eliminativistisch eingestellt sein. Denn das würde den Versuch

<sup>215</sup> Vgl. Rorty, Richard: *Leib-Seele Identität, Privatheit und Kategorien*. In: Bieri, Peter (Hg.): *Analytische Philosophie des Geistes*. S. 96ff.

<sup>216</sup> Vgl. SDN. S. 137f (Fußnote 23). Vgl. Auch Tartaglia, James: *Rorty and the Mirror of Nature*. S. 72f.

<sup>217</sup> EKZ. S. 51f (Hervorhebung im Original).

<sup>218</sup> Vgl. ORT. S. 114 und KIS. S. 34.

bedeuten, alle Gesprächspartner zum Schweigen zu bringen – das genaue Gegenteil seines Vorhabens.

Wäre Rorty tatsächlich ein metaphilosophischer Eliminativist, so würde er das von ihm beschriebene metaphysische Bild durch ein anderes, vielleicht so etwas wie ein „pragmatisches Bild“ ersetzen wollen. Aber der These, er wolle das bisherige „erkenntnistheoretische“ Sprechen auf ein „hermeneutisches“ Sprechen reduzieren, hat Rorty im *Spiegel der Natur* explizit die oben beschriebene Ansicht entgegengehalten, dass sich nichtnormaler Diskurs, Hermeneutik und bildende Philosophie, *immer* parasitär zu normalen Diskursen, Erkenntnistheorie und systematischer Philosophie, verhalten. Ich möchte behaupten, es verhält sich hier ebenso wie bei Kierkegaard. Wie zu Beginn dieses Kapitels zitiert, wurde über diesen vermerkt, dass er zur „Unwahrheit“ würde, nähme man ihm „seinen Hegel“. Ich behaupte, dass Rorty ebenso zur „Unwahrheit“ würde, nähme man ihm die systematische Philosophie, das metaphysische Bild. So beschrieben ist Rorty nicht der Ansicht, dass auf einer metaphilosophischen Ebene etwas eliminiert werden müsste, sonst wäre er letztlich beschäftigungslos.

Im Grunde genommen geht es Rorty letztlich nicht um Reduzierung sondern um Erweiterung der Möglichkeiten, nicht um das Beenden von bestimmten Sprechweisen, sondern um eine größere Pluralität derselben. Der von Rorty vorgetragenen „Eliminativismus“ ist meines Erachtens einfach das radikalisierte aber übliche philosophische Vorgehen: Philosophen machen Vorschläge, wie man das Vorhandene neu beschreiben könnte, sie nehmen eine konstruktive Kritik vor und versuchen, argumentativ plausibel zu machen, warum eine alte Sprechweise durch eine neue ersetzt werden sollte. Wie Rorty wiederholt betont, lautet sein Vorhaben etwa: „Laßt uns diese Beschreibungsweise ausprobieren, vielleicht müssen wir uns dann mit weniger Problemen herumschlagen.“ Wenn Rorty dieser Eliminativismus zum Vorwurf gemacht werden soll, dann muss er jedem Philosophen zum Vorwurf gemacht werden. Deswegen, so möchte ich behaupten, kann Rorty in keinem philosophisch interessanten Sinn als „metaphilosophischer Eliminativist“ bezeichnet werden.

Auch in Rortys zweitem Buch *Kontingenz, Ironie und Solidarität* kann man dieses Ideal der Bildung und das Selbstverständnis als bildender Philosoph entdecken, auch wenn sich einiges an der Darstellung geändert hat. Denn die von Rorty am Ende vom *Spiegel der Natur*

vorgeschlagene Einteilung hat etwas sehr Systematisches an sich. Rorty wirkt hier oftmals eher wie ein revolutionärer Systematiker und nicht wie der kommentierende bildende Philosoph, als der er sich darstellen wollte. Die Unzufriedenheit mit diesem Eindruck erklärt den an den *Spiegel der Natur* anschließenden Wechsel auf metaphilosophischer Ebene weg von argumentierender Diskussion hin zu überredendem Perspektivenwechsel.<sup>219</sup> Denn als bildender Philosoph ist man der Ansicht, dass Argumente nur innerhalb bestimmter Grenzen, innerhalb eines bestimmten Diskurses, funktionieren. Diese Grenzen werden nicht durch einen übergeordneten Begriff von Rationalität oder Wahrheit bestimmt, denn sonst hätte man wiederum einen verabsolutierten normalen Diskurs, einen Rahmen, über den man nicht hinausirren könnte. Und wenn Argumente ihre Grenzen haben, muss man etwas anderes versuchen, neue Sprechweisen in der Philosophie probieren. Beispiele dafür sind meiner Ansicht nach der späte Wittgenstein, Derrida und Rorty selber. Dies wird in Kapitel 4 noch Thema sein.

#### 2.1.4. Rorty über Wahrheit

Ich möchte nun, bevor ich mich im nächsten Kapitel der Wahrheitsdebatte zwischen Putnam und Rorty zuwende, Rortys Ansichten zum Begriff der Wahrheit in Umrissen skizzieren. Rorty ist der Ansicht, dass der Begriff der Wahrheit vor allem einen lobenden und einen warnenden Gebrauch besitzt.<sup>220</sup> So gesehen ist „wahr“ ein Lob für eine Aussage, die in Übereinstimmung mit den allgemein geltenden Ansichten und Regeln ist. „Das ist wahr!“ bedeutet so viel wie „Im Moment ist keine weitere Überprüfung dieser Aussage notwendig!“. Der warnende Gebrauch geht in die andere Richtung. Denn dieser soll die Möglichkeit offen halten, dass man eine Aussage, die man momentan vor der relevanten Zuhörergruppe rechtfertigen kann, vielleicht einmal nicht mehr rechtfertigen können wird, wenn sich die Umstände ändern. So zeigt die Frage „Ist das wahr?“ an, dass man die bisherigen Aussagen, die zur Rechtfertigung einer These vorgebracht wurden, nun nicht mehr ausreichen. *Nur im Nachhinein* kann man also sagen „Ja, es war vielleicht gerechtfertigt, aber es war eben nicht wahr“. Entweder es werden weitere und

---

<sup>219</sup> Vgl. KIS. S. 30.

<sup>220</sup> Manchmal hat „wahr“ für Rorty auch die Funktion der Zitattilgung. Vgl. Rorty, Richard: *Pragmatismus, Davidson und der Wahrheitsbegriff*. In: WW. S. 78f.

glaubwürdigere Gründe angeführt, oder die fragliche Aussage gilt bald nicht mehr als gerechtfertigt.

Eine weitere These Rortys ist für vorliegende Arbeit von Interesse. Nämlich die, dass wissenschaftliche Forschung auf dieselbe Weise funktioniert, wie moralische oder politische Forschung. In allen diesen Gebieten kann die Menschheit heute von sich behaupten, mehr zu wissen als ihre Vorfahren.<sup>221</sup> Rorty behauptet daher, „that reasoning in morals is no different from reasoning in science“<sup>222</sup>.

Diese Ansicht stammt von Rortys These, dass es keine *truthmaker* gibt. Es gibt laut Rorty keine Faktenlage, die einen Satz wahr machen kann. Philosophen und Philosophinnen, die auf einer Trennung von moralischer und wissenschaftlicher Erkenntnis bestehen, sind der Ansicht, dass es etwas gibt, das die Sätze der Naturwissenschaft wahr macht, eine Fakten- oder eine Sachlage oder Ähnliches. Sätze der Ethik werden jedoch nicht in dieser Art wahr gemacht. Wenn man so argumentiert, dann erklärt man, dass diese Sätze einen unterschiedlichen epistemischen Status haben – eine Vorstellung, die Rorty ablehnt. Er behauptet dem gegenüber:

It was true before the foundations of the world were laid both that  $2 + 2 = 4$  and that I should be wearing this particular tie today. [...] Eternal and absolute truth is the only kind of truth there is, even though the only way we know what is true is by reaching a consensus that may well prove transitory.<sup>223</sup>

Durch den hier angesprochenen Konsens kommt man dazu zu sagen: „Ja, das ist wahr!“. Jedoch kann sich dieser Konsens als vorläufig zeigen, dann wird man fragen: „Ist das wirklich wahr?“ – genau die beiden Funktionen von Lob und Warnung, die Rorty dem Wahrheitsprädikat als dialektische Kraft im Wechselspiel mit „Rechtfertigung“ reservieren will. Jedoch benötigt er dafür keine *truthmaker*. Damit kann Rorty behaupten: „Pragmatism puts natural science on all fours with politics and art. It is one more source of suggestions about what to do with our lives.“<sup>224</sup>

Rorty möchte seine Überlegungen jedoch nicht als eine philosophische Theorie über das Wesen der Wahrheit verstanden wissen, sondern als Vorschlag, wie man in der Philosophie

---

<sup>221</sup> Vgl. Rorty, Richard: *Dewey and Posner on Pragmatism and Moral Progress*. In: The University of Chicago Law Review. Volume 74, No. 3. S. 921.

<sup>222</sup> Ebd. S. 922.

<sup>223</sup> Ebd. S. 923.

<sup>224</sup> Ebd. S. 917.



besser über dieses Thema sprechen kann, nachdem man das metaphysische Bild verabschiedet hat. Rorty wendet sich im Bezug auf die Wahrheit vor allem gegen den Repräsentationalismus, der den Kern der Korrespondenztheorien bildet. Unter einer Korrespondenztheorie versteht Rorty die Ansicht, dass es sprachlich unstrukturierte Teile der Wirklichkeit gibt, die zu sprachlichen Teilen passen. Denn Rorty meint „jede derartige Theorie setzt die Vorstellung voraus, dass die Welt in Tatsachen zerfällt und dass Tatsachen, wie Strawson sagt, ‚satzförmige Sachen‘ sind, also Sachen, die ‚in der Sprache der Natur‘ die Gestalt von Sätzen haben“<sup>225</sup> Wittgensteins Ansicht zur Wahrheit im *Tractatus* kann daher als paradigmatische Version der Korrespondenztheorie gesehen werden.

Wie Rorty ausführt, benötigen Korrespondenztheoretiker nicht nur die Ansicht, dass bestimmte Sätze oder Worte der Welt angemessen sein können, sondern, dass dies auch für ganze Vokabularien möglich ist. „Wer die Korrespondenztheorie vertritt, muß behaupten, dass einige Vokabulare (z.B. Newtons) nicht nur besser funktionieren als andere (z.B. das von Aristoteles), sondern deshalb besser funktionieren, weil sie die Wirklichkeit angemessener repräsentieren“

Diese Korrespondenztheorien verleiten – genau wie Kohärenztheorien – laut Rorty zu der Ansicht, dass Vokabulare als Begriffsschemata gedeutet werden sollten. Rorty hingegen ist der Ansicht, dass Davidson recht hat, wenn er schreibt, dass wir die Idee von Begriffsschemata und dem Inhalt, den sie strukturieren, als das „dritte Dogma des Empirismus“ fallen lassen sollten.<sup>226</sup> Laut dieser Ansicht stellt „Sprache“ kein repräsentierendes Schema zur Strukturierung eines darzustellenden Inhaltes namens „Welt“ bereit. Davidsons Argument, dass dieser Idee letztlich kein Sinn gegeben werden kann, läuft über eine postulierte prinzipielle Unübersetzbarkeit von Begriffsschemata.<sup>227</sup> Denn, so meint Davidson, wir finden entweder Wege zur Übersetzung fremder Sprachpraktiken in unsere eigene Sprache oder wir erkennen das, was vor sich geht, überhaupt nicht als eine Sprache.<sup>228</sup> Ein Beispiel ist laut Davidson, dass es Kuhn so vortrefflich gelingt, die mit unserem heutigen Verständnis seiner Ansicht nach inkommensurablen Zustände vor einem revolutionären Paradigmenwechsel zu beschreiben

---

<sup>225</sup> WF. S. 124.

<sup>226</sup> Vgl. WW. S. 15 und Rorty, Richard: *Davidson's Mental-Physical Distinction*. In: Hahn, Lewis Edwin: *The Philosophy of Donald Davidson*. S. 575ff und Davidsons an diesen Text anschließende Antwort.

<sup>227</sup> Vgl. WW. S. 9. Wie Davidson ausführt, kann man für diese Zwecke „Begriffsschemata“ mit „Sprachen“ gleichsetzen.

<sup>228</sup> Vgl. WW. S. 16ff.

oder das Whorf die Metaphysik der Hopi Indianer in Englisch beschreiben kann, obwohl er zuvor erklärt, ihre Sprache sei zu verschieden, als dass wir die Metaphysik der Hopi verstehen könnten.<sup>229</sup> Läge eine absolute Unübersetzbarkeit vor, so lautet Davidsons These, würden wir bei Kuhn den Zustand vor der Revolution und bei Whorf die Metaphysik der Hopi Indianer nicht einmal als Sprache erkennen. Dasselbe gilt auch für notwendig unübersetzbare Begriffsschemata wie beispielsweise Wittgensteins Privatsprache.

Ein anschauliches Beispiel, das ich anführen möchte, um die Richtigkeit von Davidsons These zu untermauern, stammt aus der Literatur. In Stanislaw Lems *Solaris* landen menschliche Forscher auf einem fremden Planeten, der mit einem gallertartigen Ozean bedeckt ist.<sup>230</sup> Je länger die Forscher sich auf diesem Planeten aufhalten, desto mehr Dinge fallen ihnen auf, die sie nicht verstehen können. So beobachten sie beispielsweise, wie aus dem Ozean riesige, geometrische Formen erwachsen, die nach einiger Zeit wieder in ihn zurücksinken. Die Forscher vermuten hier eine versuchte Kontaktaufnahme, können aber keinerlei Regelmäßigkeiten in den verschiedenen Vorkommnissen erkennen. Vielleicht ist es der Fall, dass der Ozean tatsächlich so etwas wie ein kollektives Gehirn darstellt, der versucht sich mitzuteilen. Aber die Forscher erkennen hier einfach keine Sprache, da sie keine Regelmäßigkeiten finden können, die denen unserer Sprache gleicht. Es liegt eine totale Unübersetzbarkeit im Sinne Davidsons vor.

Rorty sieht Sprache daher darwinistisch als ein Set von Werkzeugen und nicht als einen Weg, korrekt auf die an-sich Seiende Wirklichkeit zu referieren. Anders gesagt sieht Rorty zwischen „mit der Wirklichkeit zurechtkommen“ und „die Wahrheit über die Wirklichkeit erfassen“ nicht diese ontologische Kluft aufklaffen, die von der aristotelischen Trennung in *praxis* und *theoria* suggeriert wird. Rorty will Sprache als eine Art jener Werkzeuge verstehen, die wir anwenden, um mit der Welt zurechtzukommen. Er will „Wörter“ als „Spezialfälle von Werkzeugen“<sup>231</sup> ohne repräsentationalistische Dimension auffassen. Seiner Ansicht nach werden Interaktionen mit der Welt dann sprachlich genannt, „wenn wir es für nützlich halten, von anderen Entitäten produzierte Krakel und Geräusche solchen Krakeln und Geräuschen zuzuordnen, die von uns selbst hervorgebracht werden“<sup>232</sup> aber nicht, da sie die Wirklichkeit repräsentieren, während nichtsprachlicher Umgang mit der

---

<sup>229</sup> Vgl. WW. S. 8.

<sup>230</sup> Vgl. Lem, Stanislaw: *Solaris*.

<sup>231</sup> WF. S. 140.

<sup>232</sup> WF. S. 141.

Welt nichts repräsentiert. Deshalb ist man beispielsweise nicht der Meinung, dass Hunde sprechen können – diese Annahme bringt uns in der Vorhersage des Verhaltens eines Hundes nicht weiter.

Rortys zentrale Absicht ist es daher, den repräsentationalistischen Begriff der Referenz aus dem Umfeld des Begriffes „Wahrheit“ zu streichen. Anders gesagt spricht sich Rorty gegen die weit verbreitete These aus, dass Wahrheit in der richtigen Referenz auf wirkliche Dinge besteht. Denn dies setzt nicht beschreibungsrelative, intrinsische Merkmale der Wirklichkeit voraus. Rorty argumentiert, dass es solche intrinsischen Merkmale, Wesensmerkmale von Gegenständen, nicht gibt.<sup>233</sup>

Rorty nennt diese seine Sichtweise in der Vorlesungsreihe *Hoffnung statt Erkenntnis* „antiessentialistisch“. Er schreibt, dass es nicht näher am „Wesen des Tisches“ ist, dass er einen schmerzhaften Widerstand für schlagende Fäuste bietet, als dass er braun oder hässlich ist.<sup>234</sup> Bei Tischen gibt es daher keine Trennung in intrinsische „primäre“ Eigenschaften, die sein Wesen zum Ausdruck bringen und extrinsische „sekundäre“ Eigenschaften, die Zufälligkeiten wie Farbe und ästhetischen Wert beschreiben. Dieser Antiessentialismus gilt laut Rorty für Gegenstände wie Tische und Steine, aber auch für Kulturen und das menschliche Ich. Auch hier gibt es kein vorgegebenes intrinsisches Zentrum, auf das man korrekt referieren muss, um das zu erreichen, was wir Wahrheit nennen. Es wäre daher besser, so meint Rorty, wenn wir uns alle Gegenstände nach dem Vorbild der Zahlen denken.<sup>235</sup> Denn bei Zahlen sind wir nicht dazu geneigt zu sagen, wir hätten etwas über das Wesen der 19 herausgefunden, wenn wir die Quadratwurzel ziehen können. Wenn wir nicht gerade mathematische Platoniker sind, dann definieren wir Zahlen über ihre Verbindung zu anderen Zahlen und nicht über intrinsische Wesensmerkmale.

Dieser Antiessentialismus sieht sich allerdings demselben Vorwurf ausgesetzt wie der Konstruktivismus. Denn man kann erwidern, dass Zahlen ein sehr schlechtes Beispiel abgeben, um über die Dinge in der Welt zu sprechen. Denn an Steinen kann man sich den Fuß stoßen, an der Zahl 19 nicht. Es steht überhaupt zur Debatte, ob es Zahlen in diesem Sinne „wirklich“ gibt, wie es Steine und Dinosaurier gibt, oder ob wir Zahlen nicht durch unser Sprechen erst erschaffen. Der weit verbreitete Vorwurf lautet daher, dass es unsinnig

---

<sup>233</sup> Vgl. HE. S. 41ff.

<sup>234</sup> Vgl. HE. S. 47ff.

<sup>235</sup> Vgl. HE. S. 44.

ist, anzunehmen, dass wir durch unser Sprechen darüber im wörtlichen Sinne Sterne oder Dinosaurier machen.<sup>236</sup>

Rorty erwidert auf diesen Vorwurf, dass es ihm nicht darum geht, die vom Menschen kausale Unabhängigkeit der Gegenstände in der Welt zu bezweifeln, dass er also keine Spielart des Konstruktivismus vertreten möchte. Denn Rorty argumentiert gegen den Begriff eines unerkennbaren Dings an sich, ohne den ein philosophisch interessanter Konstruktivismus laut Rorty nicht auskommen kann. Er ist der Ansicht,

dass mit dem Weggang des Dings an sich auch der Übereinstimmungsbegriff von der Bildfläche verschwindet. [...] Obwohl der Begriff des Dings an sich in Verruf geraten ist, habe ich den Eindruck, dass er unter dem Deckmantel der vorgeblich unstrittigen Vorstellung von intrinsischen, nicht beschreibungsrelativen Merkmalen weiterlebt.<sup>237</sup>

Rorty muss sich daher nicht, wie beispielsweise Lyotard, auf Diskussionen darüber einlassen, ob es den Tisch vor ihm nun wirklich gäbe, oder ob dies nur „ein weiterer Text“ sei. Denn Rorty deklariert seine Ansicht an verschiedenen Stellen als nicht in diesem Sinne kontextualistisch. Rorty würde mit einem Tisch konfrontiert etwas sagen wie: „Natürlich habe ich es hier mit einem Tisch zu tun – und weiter?“ Denn für Rorty ist die ganze Idee, dieser direkte Zugang zur Wirklichkeit könnte einem auf irgendeine Art zu großen Teilen abhanden kommen, oder sich als zu irgendetwas relativ erweisen, ein Aspekt des metaphysischen Bildes.<sup>238</sup>

Aus pragmatistischer Sicht stehen wir – einerlei, ob wir ein Stück Raum-Zeit in einer Terminologie beschreiben, die auf Atome, Moleküle, Zellen, Physiologie, Verhalten, Intentionen, Politik oder Religion abhebt – stets gleichermaßen in Verbindung mit der Wirklichkeit. Wollte man nach einer ontologischen oder erkenntnistheoretischen Lücke zwischen solchen Redeweisen suchen, käme das einem Pragmatisten so vor, als wollte man im Hinblick auf einen kleinen Schraubenzieher und einen großen Schraubenschlüssel ähnliche Lücken ausfindig machen.<sup>239</sup>

Aus diesem Grund macht es für Rorty gar keinen Sinn, zu bezweifeln, dass es Tische und Stühle und alles andere „wirklich“ gibt. Diese Erkenntnis ist für den Pragmatisten nach Rorty aber eine Binsenweisheit. Dadurch ist nichts gewonnen. Rortys Kontextualismus, der die platonische Trennung von Wissen und Meinung aufgeben möchte, ist daher ein anderer als

---

<sup>236</sup> Eine klare Formulierung dieses Vorwurfs im Bezug auf den Konstruktivismus findet man in: Devitt, Michael: Realism and Truth. S. 73.

<sup>237</sup> WF. S. 127.

<sup>238</sup> Vgl. PSH. S. xxiii, auch ORT. S. 5 und WW. S. 40 vgl für eine ähnliche Idee: Latour, Bruno: Die Hoffnung der Pandora.

<sup>239</sup> WW. S. 272.

der tatsächlich radikale Kontextualismus eines Lyotard. Für Rortys Position ist die Bezeichnung „Holismus“ besser geeignet als „(radikaler) Kontextualismus“.<sup>240</sup>

Rorty möchte anhand des Beispiels der Dinosaurier seine Ansicht zu „Wahrheit“ näher erläutern.<sup>241</sup> Erst nachdem man etwas als „Dinosaurier“ beschrieben hat, ist es sinnvoll, dessen Eigenschaften als kausal unabhängig von unserer Beschreibung zu betrachten. Es macht vor so einer Beschreibung jedoch keinen Sinn, ein „an sich“ von einem „für uns“ trennen zu wollen. „Aber ehe man es als Dinosaurier oder als irgend etwas anderes beschrieben hat, ist es sinnlos, zu behaupten, es sei ‚dort draußen‘ und habe Eigenschaften.“<sup>242</sup> Was soll denn dort draußen sein? Man wird es näher beschreiben müssen. Sobald man dies getan hat, kann man angeben, welche Eigenschaften kausal unabhängig von unseren Beschreibungen sind und welche nicht. Aber bevor man überhaupt keine Beschreibung hat, macht es keinen Sinn, zu sagen, dass es etwas gibt, das kausal unabhängig von Beschreibungen schon vor allen Beschreibungen, aber einer Beschreibung harrend, da war.

Rorty erläutert dies an anderer Stelle sehr anschaulich durch ein Beispiel aus dem Tennis: Dass der Referee „Aus!“ schreit, ist sicherlich ein von der Welt determinierter Vorgang.<sup>243</sup> Jedoch ruft er nur deswegen „Aus!“ weil es eine funktionierende Sprachpraxis gibt, in der die Bewegungen des Balles eingebettet sind. Es ist nicht so, dass zuerst der Ball im Aus war und dann Menschen eine Sprachpraxis um dieses nichtsprachliche Faktum herum aufgebaut haben. Genau dasselbe trifft auch auf Dinosaurier zu. Es gibt hier ein vielschichtiges Zusammenspiel – daher ist es ebenso falsch zu erklären, es gäbe nichtsprachliche *truthmaker*, wie zu erklären, dass es erst eine Welt gibt, nachdem wir Gegenstände benannt haben.

Doch Rorty sieht sehr genau, dass seine Ansicht von dem letzteren Problem geplagt wird, nämlich dass er wie alle Autoren, die verneinen wollen, dass es ein intrinsisches Wesen der Dinge gibt, versucht ist, zu sagen, es gäbe auf eine gewisse Art keine Gegenstände, bevor man sie als solche beschrieben hat.<sup>244</sup> Doch Rorty meint, gegen dieses Problem habe ihm Davidson ein gutes Mittel zur Hand gegeben. Denn Davidson meint, man solle aufhören,

---

<sup>240</sup> Siehe auch Rortys Aufsatz *Cosmopolitanism without emancipation: A Response to Jean-Francois Lyotard*. In: ORT. S. 211-222.

<sup>241</sup> Vgl. WF. S. 128 und S. 132.

<sup>242</sup> WF. S. 128.

<sup>243</sup> Vgl. ORT. S. 5.

<sup>244</sup> Vgl. WF. S. 132.

überhaupt über das allgemeine „Wesen der Referenz“ zu diskutieren. Man sollte aufhören, darüber zu diskutieren, wie eine „sprachliche Bezugnahme“ auf die Welt überhaupt als Mechanismus funktioniert. Denn dieses Vorhaben ist nach wie vor von der Vorstellung dominiert, dass es eine Trennung in Schema und Inhalt gibt,

Dieser Vorschlag läuft auf die Empfehlung hinaus: Beantworte Fragen über die Wort/Welt-Beziehung, soweit es sich um bestimmte Worte handelt, die von bestimmten Personen in bestimmter Weise gebraucht werden, aber beantworte keine allgemeineren Fragen in Bezug auf solche Beziehungen.<sup>245</sup>

Laut Rorty sollte man als Philosoph also jedes Mal, wenn Fragen wie „Gab es Dinosaurier wirklich und warteten sie darauf, von uns derart beschrieben zu werden?“ gestellt werden, die Antwort verweigern. Selbiges wird dann auch für die Frage „Gibt es Zahlen wirklich?“ und „Ist vielleicht nicht die ganze Wirklichkeit ein Traum?“ zu gelten haben. Wenn kein konkreter Anlass für solche Fragen gegeben ist, sollte man sie auch nicht stellen. Denn wie Wittgenstein gezeigt hat, funktionieren Sätze, die gleich klingen in unterschiedlichen Situationen auf sehr unterschiedliche Weise. Allgemeine Aussagen ohne Anlass zu machen ist eine grobe Vereinfachung, die dann in unlösbare metaphysische Probleme führt.

So viel zu dieser Darstellung von Rortys Position. Dieser möchte ich nun stärkere Konturen verleihen, indem ich sie zur Diskussion stelle. Der Gesprächspartner wird Hilary Putnam sein. Ich bin der Ansicht, dass dieser Rortys bisher beschriebener, metaphilosophischer Selbstverortung zu wenig Tribut zollt. Daraus entstehen allerlei Missdeutungen, denen ich nun begegnen möchte.

Sollte es mir gelingen, Rortys These zu stärken, dass wir „Wahrheit“ nicht in der bisher verstandenen Form als Leitstern benötigen, um „Gerechtigkeit“ erreichen zu können, dann möchte ich im 3. Kapitel versuchen – wahrscheinlich systematischer als es Rorty lieb wäre – einige weiterführende Konsequenzen aus den Kommentaren Rortys zu entwickeln.

---

<sup>245</sup> WF. S. 132f.

## 2.2. Das „Gespenst des Relativismus“

In diesem Kapitel stelle ich die Debatte zwischen Rorty und Putnam dar, als deren Ausgangspunkt Putnams 1981 gehaltener Vortrag *Why reason can't be naturalized* gelten kann. Diese Debatte setzte sich vielbeachtet über Jahre hinweg fort. Als den Endpunkt kann man Rortys Antwort auf Putnam in dem 2000 von Robert Brandom herausgegebenen Reader *Rorty and his Critics* betrachten. Danach erscheinen zwar in einigen Texten noch Hinweise oder kurze Argumente, aber sie überschreiten nie eine Länge von ein paar Absätzen, und es kommen auch keine gewichtigen neuen Argumente hinzu.

Die Debatte dreht sich um das Problem, welchen Stellenwert der Begriff der Wahrheit nach dem Ende des „metaphysischen Bildes“ in der Philosophie spielen soll, wenn man ethische und politische Ziele verfolgt. Kann ein Begriff wie Wahrheit noch als ein idealer Leitstern oder als ein regulativer Grenzbegriff dienen, an dem sich die sinnsuchende Menschheit orientieren kann? Putnam ist der Meinung, dass wir auch nach dem „Ende der Metaphysik“ solche Begriffe brauchen, die die lokalen Kontexte transzendieren. Doch er nimmt dabei nicht an, dass es ein So-Sein der Wirklichkeit gibt, das unser Sprechen determiniert. Seine Überlegungen zur Wahrheit bewegen sich in die Richtung eines Peirce'schen „idealen Endpunkt des Diskurses“. Wenn man solche, dem Diskurs inhärenten Grenzbegriffe nicht annimmt, dann, so argumentiert Putnam, verlieren wir letztlich die Begründungsinstanz für unsere normativen Konzepte und verfallen einem Kulturrelativismus, der schlimmsten aller politischen Möglichkeiten.

Rorty auf der anderen Seite argumentiert, dass man keineswegs dem Relativismus verfällt, wenn man, wie er selber, nicht mehr versucht, der „wirklichen Welt“ das Geheimnis abzuringen, was wir Menschen tun sollen. Für die liberale Demokratie, um die es allen drei Philosophen geht, wäre es laut Rorty besser, jede metaphysische Hoffnung fahren zu lassen. Man sollte die Hoffnung, die Wahrheit zu entdecken, durch die pragmatistische Hoffnung auf eine bessere Zukunft ersetzen. Putnam erscheint diese Aufgabe zu vorschnell und gefährlich. Sie stimmen zwar mit Rorty darin überein, dass das metaphysische Bild veraltet ist, sind aber anderer Meinung darüber, was wir mit dieser Erkenntnis konkret tun sollen.

Dieses Kapitel ist folgendermaßen aufgebaut. Die ersten beiden Teile beschreiben Putnams Position und den Vorwurf des Relativismus, den er gegen Rorty erhebt. Die

nächsten beiden Teile behandeln Rortys direkte Antworten auf diese Vorwürfe. Die verbleibenden vier Teile zeigen umfassender, wieso Putnams Vorwurf nicht stichhaltig ist und letztlich sogar auf ihn selbst zurückfällt. Denn, wie sich zeigt, will Putnam zwar von einem für den metaphysischen Realismus notwendigen *gods eye view*<sup>246</sup> Abstand nehmen, er benötigt ihn letztlich jedoch, da Putnam den Begriff der Referenz nicht aufgeben möchte und daher verschiedene Begriffsschemata annimmt. Damit muss er den Dualismus von Schema und Inhalt überbrücken, und der Relativismus erscheint wie ein mächtiges Schreckgespenst. Doch es ist, wie der späte Wittgenstein gezeigt hat, durchaus möglich, ohne einen *gods eye view* auszukommen, ohne dem Relativismus zu verfallen.

### 2.2.1. Putnams „interner Realismus“

Die Frage nach dem Realismus ist für Putnam die zentrale Frage der modernen Sprachphilosophie und auch sein bevorzugtes philosophisches Themengebiet.<sup>247</sup> Er galt in seiner frühen Phase als ein einflussreicher Verfechter des metaphysischen Realismus.<sup>248</sup> Doch Putnams Denken hat sich sogar in zentralen Grundlagen als wandelbar erwiesen und so widerrief Putnam seine metaphysischen Ansichten im Laufe der Zeit. Seiner „realistischen Intuition“ jedoch schwor er nie ab. Putnam verteidigt deswegen auch nach seiner Distanzierung vom metaphysischen Realismus eine Position, die er den „internen Realismus“ nennt.<sup>249</sup> Er möchte damit die Ansicht verteidigen, dass Begriffen wie „Wahrheit“ und „Vernunft“ eine besondere Wichtigkeit im Bezug auf das menschliche Leben zukommt. Putnam ist der Ansicht, dass man dafür einen Begriff von „Referenz“ beibehalten wird müssen, will man nicht in inkohärente philosophische Richtungen wie Relativismus oder Solipsismus abdriften.

---

<sup>246</sup> Putnams Begriff des *gods eye view* hat nichts mit Transzendenz bei Kant zu tun. Es geht nicht eigentlich um eine göttliche Ebene sondern darum, dass man einen Ort einnehmen können müsste, von dem aus ein verzerrungsfreier, objektiver Blick auf die Wirklichkeit möglich ist. Thomas Nagel nennt diesen Blick vielleicht weniger verhänglich den *view from nowhere*.

<sup>247</sup> Vgl. VRS. S. 101.

<sup>248</sup> Für eine kurze Darstellung von Putnams Position siehe Nagl, Ludwig: Pragmatismus. S. 146-159 und Shook, John R. & Margolis, Joseph: A Companion to Pragmatism. S. 108-119.

<sup>249</sup> Sogar diese Bezeichnung hat Putnam zugunsten der des „direkten Realismus“ wieder aufgegeben. Doch diese Änderung der Bezeichnung hat auf die vorgelegten Argumente keinen Einfluss. Vgl. Nagl, Ludwig: Pragmatismus. S. 155f.



Für Rorty ist genau dieses Festhalten am Begriff der Referenz das zentrale Problem.<sup>250</sup> Ich möchte aber, bevor ich Rortys Position in dieser Debatte darstelle, Putnams Theorie des internen Realismus und damit auch seinen Begriff von „Wahrheit“ näher erläutern. In seinem 1979 beim Wittgenstein Symposium in Kirchberg gehaltenen Vortrag *How to Be an Internal Realist and a Transcendental Idealist (At the Same Time)* gibt Putnam eine frühe erste Zusammenfassung, was seine interne Position von der eines metaphysischen Realisten unterscheidet.

Putnam erklärt dazu, was er als metaphysischen Realismus versteht. Dieser ist die These, dass die Welt aus geistesunabhängigen Gegenständen besteht und dass es eine wahre und vollständige Beschreibung gibt, wie diese Welt aussieht. Wahrheit wird hierbei als eine irgendwie geartete Entsprechung zwischen den Worten und den Dingen verstanden, also als eine Art der Korrespondenz zwischen Begriffen und Welt. Metaphysische Realisten benötigen daher das, was Nelson Goodman eine *ready-made world* genannt hat, das heißt eine Welt, in der Strukturen wie „Kausalität“ schon eingebaut sind, die sodann von unseren Theorien gleichsam kopiert werden können.<sup>251</sup>

Interner Realismus besagt dagegen, dass man die Frage danach, aus welchen Gegenständen die Welt besteht, nur innerhalb einer Theorie oder einer Beschreibung – kurz: innerhalb eines Begriffsschemas – Sinn macht und dass mehrere verschiedene solcher Begriffsschemata möglich sind.<sup>252</sup> Aber dies bedeutet für Putnam nicht, dass man „Wahrheit“ mit „rationaler Behauptbarkeit innerhalb eines Begriffsschemas“ gleichsetzen dürfte. Denn eine Aussage kann ihre Rechtfertigung verlieren, nicht jedoch ihre Wahrheit. Denn sobald man behaupten würde, dass Aussagen auch ihre „Wahrheit“ verlieren können, dann wäre der „objektive Faktor“, der von menschlichem Willen unabhängig ist, verschwunden und alle Aussagen wären vollkommen relativ zu einem Begriffsschema. Putnams Beispiel hierfür lautet, dass man zwar vor 3000 Jahren gerechtfertigt sagen konnte, dass die Erde eine Scheibe ist, dass man diese Aussage aber heute nicht rechtfertigen könne. „Dennoch wäre es falsch, zu sagen, „Die Erde ist eine Scheibe“ sei vor

---

<sup>250</sup> Rorty, Richard: *Putnam on Truth*. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 52, No. 2 (Jun. 1992). S. 415ff.

<sup>251</sup> Vgl. Goodman, Nelson: *Weisen der Welterzeugung und VRS*. S. 181.

<sup>252</sup> Putnam selbst verwendet hier den Begriff des „Begriffsschemas“, Vgl. *VRS*. S. 158f.

3000 Jahren *wahr* gewesen; denn das würde bedeuten, dass die Erde ihre Form verändert hat.“<sup>253</sup>

Der Begriff der „Wahrheit“ hat so nur noch wenig mit einer Korrespondenz zu tun:

Nach internalistischer Auffassung ist ‚Wahrheit‘ eine Art von (idealisierter) rationaler Annehmbarkeit – eine Art idealer Kohärenz unserer Überzeugungen untereinander und mit unseren Erfahrungen, *so wie diese Erfahrungen in unserem Überzeugungssystem repräsentiert sind* – und nicht Entsprechung mit geistunabhängigen oder diskursunabhängigen ‚Sachverhalten‘.<sup>254</sup>

Welches Set von Überzeugungen man hat, welche Theorie man vertritt, hat also einen Einfluss darauf, welche Erfahrungen wir machen und auf welche Weise wir diese Erfahrungen wahrnehmen. Aber die Erfahrungen werden nicht von unseren Wahrnehmungen erzeugt. Der interne Realist sagt, dass die Gegenstände, über die gesprochen wird, zu einem gewissen Teil gefunden und zu einem gewissen Teil gemacht werden. Die Gegenstände sind Produkte unserer begrifflichen Festlegungen und zugleich Produkte eines „objektiven Faktors der Erfahrung“, der von außen hinzukommt. Auf diese Art haben die Gegenstände zwar auf eine sehr reduzierte Weise intrinsische Eigenschaften (denn sie fallen innerhalb der Theorie unter dieselbe Kategorie), aber sie sind nicht geistesunabhängig, wie der metaphysische Realist es sich wünschen würde.<sup>255</sup>

Der interne Realismus geht, laut Putnam, sensibel mit zwei Dimensionen um, die man berücksichtigen muss. Auf der einen Seite, dass wir uns immer in einem von vielen möglichen Begriffsschemata befinden, dass wir Theorien haben, die von kontingenten Umständen beeinflusst ist. Auf der anderen Seite ist es aber wichtig zu erkennen, dass nicht alles von diesem Begriffsschema abhängen kann. Denn durch unser Sprechen erschaffen wir die Gegenstände ja nicht. Das heißt eine „objektive Außenwelt“, die vom menschlichen Willen unabhängig ist, spielt ebenso eine wichtige Rolle, wie der Beitrag, den der Mensch mit seinen begrifflichen Erfindungen leistet.

Diese Ansicht der „doppelten Ursache des Internen Realismus“ stammt aus Putnams Überlegungen zu „Referenz“.<sup>256</sup> Das Problem der Referenz ist für Putnam hierbei zentral, und dem entsprechend eng hängen für Putnam die Begriffe „Wahrheit“, „Referenz“ und

---

<sup>253</sup> VRS. S. 161 (Hervorhebung im Original).

<sup>254</sup> VRS. S. 156 (Hervorhebung im Original).

<sup>255</sup> Vgl. VRS. S. 160f.

<sup>256</sup> Vgl. z.B.: VRS. S. 54f oder RuR. S. 52ff.

„Vernunft“ zusammen. Das Problem der Referenz ist für Putnam auch der Hauptgrund, warum man keinen metaphysischen Realismus vertreten sollte, denn der metaphysische Realismus macht die Referenz zu einem „okkulten Phänomen“<sup>257</sup>, bei dem die Gegenstände mit einem „metaphysischen Superkleber“<sup>258</sup> an die Begriffe geheftet werden müssen.<sup>259</sup> Der interne Realismus könnte mit diesem Problem weit besser umgehen. Referenz wird, laut Putnam, von den Sprechern einer Sprache und „teilweise von den Substanzen und Organismen selbst festgelegt.“<sup>260</sup> Das garantiert, dass eine bestimmte Ebene der Beurteilung unserem interpretierenden Zugriff entzogen ist. Daher fällt „es ist besser“ letztlich nicht mit „es scheint uns jetzt besser“ zusammen.

Die Referenz unserer Begriffe, kommt also teilweise durch die anderen Sprecher und teilweise durch die vom menschlichen Willen unabhängige Welt zustande. Auf der einen Seite dieses Prozesses steht die vom Menschen unabhängige Welt, die den Anlass zu Referenz überhaupt erst gibt.

Auf der anderen Seite, der „menschlichen Seite“, wenn man so will, sind die „sprachliche Arbeitsteilung“ und der „Vertrauensvorschuss“ zentral. Die sprachliche Arbeitsteilung besagt, dass ich mich mit meinen Referenzen auf andere Menschen verlassen muss, denen ich Kompetenzen auf diesem Gebiet zuspreche.<sup>261</sup> Ob ein bestimmter Stein tatsächlich ein Granit ist, muss ich dem Urteil von Menschen überlassen, die Granit von anderen Steinen unterscheiden können. Ich referiere also auf Granit, wenn ich mich nach diesen Menschen richte.<sup>262</sup> Diese Personen müssen den Terminus „Granit“ richtig verwenden können, sie müssen ihn aber nicht erfunden haben.

Der „Vertrauensvorschuss“ hilft uns, mit Änderungen in den Referenzbeziehungen umzugehen. Denn die Referenz ist oft nicht so stabil wie im Falle von „Granit“. Putnam ist der Ansicht, dass derjenige, der eine Referenz festlegt – den Taufakt durchführt – für vernünftige Modifikationen der durch ihn festgelegten Referenz offen ist, bevor er zu dem Urteil übergeht, dass die von ihm vorgeschlagene Referenz in Wirklichkeit auf gar nichts referiert. Dies ist vor allem ein wichtiges Vorgehen in der naturwissenschaftlichen Forschung.

---

<sup>257</sup> Vgl. RR. S. 23 auch VWG. S. 17ff.

<sup>258</sup> Vgl. RR. S. 295f.

<sup>259</sup> Vgl. VRS. S. 158.

<sup>260</sup> VRS. S. 208.

<sup>261</sup> Vgl. VRS S. 55ff.

<sup>262</sup> Vgl. VRS. S. 54f.

Putnams eigenes Beispiel, um seine Sichtweise der Referenz zu veranschaulichen, ist die korrekte Referenz auf Stoffe wie Gold oder Wasser.<sup>263</sup> Für Putnam ist es daher richtig, von einer Entdeckung des „Wesens von Gold“ durch die modernen Naturwissenschaften zu sprechen.

Furthermore, were there a community of experts prior to the advent of modern chemistry that would have accepted some alloy as gold, on the basis of its passing all the available tests, Putnam claims we should not conclude that their term "gold" also referred to that alloy.<sup>264</sup>

Obwohl frühere Wissenschaften andere, unseren vielleicht widersprechende Ansichten zu Gold hatten, führt uns laut Putnam das Prinzip des Vertrauensvorschlusses dazu, anzunehmen, dass die Menschen früher mit „Gold“ auf denselben Stoff referieren wollten, wie wir heute. Daher konnten auch die damaligen Wissenschaftler mit dem Begriff Gold nicht eine Legierung – nennen wir sie X – meinen, die gar kein Gold war. Diese früheren Wissenschaftler wussten, laut Putnam, einfach nicht, dass sie es hier mit X und keinem echten Gold zu tun hatten, weil die erforderlichen Testverfahren noch nicht entwickelt waren.<sup>265</sup> Wir sollten also nicht sagen, dass X damals eben Gold *war*, sondern, dass ein Irrtum vorlag. Die „Welt“ hat sich hier nicht geändert, nur weil sich unsere Sprechweisen geändert haben. Die damaligen Wissenschaftler waren im Irrtum, auch wenn sie es nicht wussten oder wissen konnten. Der Umstand, dass der Begriff „Gold“ niemals auf X referiert, schlummert für Putnam quasi in der Welt und wird durch wissenschaftliche Forschung „aufgeweckt“.<sup>266</sup> Das gilt natürlich auch für unsere heutigen wissenschaftlichen Ansichten, auch diese sind der Fallibilität ausgesetzt. Doch wenn der Fall eintreten sollte, dass wir uns im Bezug auf die korrekte Prädikation von Gold geirrt haben, hieße es nur, dass die moderne Wissenschaft irgendwo fehlging, nicht dass unser bisheriger Begriff „Gold“ eigentlich die ganze Zeit auf nichts referiert hat.

Diese Einsicht der doppelten Ursache der Referenz im Bezug auf Stoffe wie Gold oder Wasser, benutzt Putnam in seinem Essay *Why reason can't be naturalized*, um den Begriff der „Vernunft“ vor der Naturalisierung zu retten. „Naturalisierung“ bedeutet hier im

---

<sup>263</sup> Vgl. z.B. RuR S. 52ff, VRS. S. 206f.

<sup>264</sup> Forster, Paul D.: *What Is at Stake Between Putnam and Rorty?* In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 52, No. 3 (Sep., 1992), S. 591.

<sup>265</sup> Vgl. RuR. S. 52ff.

<sup>266</sup> Vgl. VRS. S. 209.

Anschluss an Quine, dass man den Begriff „Vernunft“ im Grunde ohne den Rückgriff auf ein nichtmaterialistisches Vokabular erklären können muss.<sup>267</sup>

Auch im Fall von Begriffen wie „Wahrheit“ und „rationale Akzeptierbarkeit“ hängt der konkrete Inhalt für Putnam immer von einem Kontext und der Sprache ab, die wir sprechen.<sup>268</sup> Das heißt allerdings nicht, dass eine Behauptung schon deswegen wahr oder rational akzeptierbar *ist*, wenn die Sprachbenutzer sie in ihrem Kontext als richtig *akzeptieren*. Denn sonst wäre im obigen Beispiel eine Legierung X tatsächlich Gold gewesen, wenn es noch keine geeigneten Testverfahren gab, und das ist unplausibel. Es gibt daher für Putnam zwei Ebenen, die ausbalanciert werden müssen:

- (1) Was „richtig“ und was „falsch“ in konkreten Fällen bedeutet, macht nur vor dem Hintergrund einer überlieferten Tradition Sinn. Laut Putnam ist es diese Tradition, „welche für uns definiert, was eine Hintergrundbedingung und was ein betonter Parameter ist.“<sup>269</sup> Daher kann man den Inhalt von Begriffen nicht willkürlich festsetzen.
- (2) Traditionen können allerdings kritisiert werden. Man muss den bisherigen Regeln nicht sklavisch folgen.

Putnam weist wiederholt darauf hin, dass die Bewertungsstandards für „richtig“ und „falsch“, die von einer Kultur implizit oder explizit akzeptiert werden, nicht definieren können, was „Vernunft“ ist, auch in ihrem eigenen, speziellen Kontext nicht. Denn in dieser Akzeptanz von Standards – so der Kern des Arguments – setzt man schon eine Vernunft, ein geregeltes und von Willkür freies Verfahren der Anerkennung von „richtig“ und „falsch“, voraus.

It is true that we speak a public language, that we inherit versions, that talk of truth and falsity only make sense against the background of an 'inherited tradition', as Wittgenstein says. But it is also true that we constantly remake our language, that we make new versions out of old ones, and that we have to use reason to do all this, and, for that matter, even to understand and apply the norms we do not alter or criticize. Consensus definitions of reason

---

<sup>267</sup> Vgl. Quine, Willard van Orman: *Epistemology naturalized*. In: Quine, Willard van Orman: *Ontological Relativity and Other Essays*.

<sup>268</sup> Vgl. RR. S. 234ff.

<sup>269</sup> VRS. S. 185.

do not work, because consensus among grown-ups *presupposes* reason rather than defining it.<sup>270</sup>

Das bedeutet anders gesagt, dass der Begriff der „Vernunft“ dem interpretativen Zugriff der Sprachbenutzer entzogen sein muss, weil Vernunft einen interpretativen Zugriff allererst ermöglicht. Das ist für Putnam die Antwort auf die zentrale Frage seiner Untersuchungen, warum die Vernunft nicht naturalisiert werden kann. Man könnte vielleicht sagen, Putnam habe ein „transzendentes Argument“ vorgebracht, in dem Sinne, dass er die Möglichkeitsbedingungen der vernünftigen Akzeptierbarkeit erweisen wollte. Seine kantisch anmutende Antwort lautet, dass der Mensch als denkendes Wesen ohne den Begriff der Vernunft gar nicht vorstellbar wäre. Auch der Relativist benötigt, wie sich noch zeigen wird, die von ihm kritisierten Begriffe wie „Wahrheit“ und „Vernunft“ in einer alle Begriffsschemata übersteigenden Bedeutung, um seine These überhaupt konsistent vorbringen zu können. Ansonsten verfällt man an dieser Stelle dem Irrationalismus.

Es müsse also, so meint Putnam, unhintergehbare Rahmen für das Gespräch geben, um eine argumentative Willkür (und Irrationalismus wäre eine solche) zu vermeiden. Diese Begrenzung ist für Putnam jedoch nicht inhaltlicher Natur, sondern rein strukturell zu verstehen. Der konkrete Inhalt solcher regulativen Rahmen kann von Fall zu Fall ein anderer sein.

Mit der oben angeführten Ebene (1) möchte Putnam seiner „realistischen Intuition“ Ausdruck verleihen, dass manche Begriffe den Menschen als Grenzen dienen, innerhalb derer sie ihr Leben leben. Manche Begriffe müssen dem „Spiel der Texte“ entzogen sein, um als Ankerpunkte zu dienen und damit die *normative Kraft* unseres Denkens zu gewährleisten. Denn der Begriff des „Denkens“ umfasst vor allem diese normative Kraft. Man ist solch ein „Denkender“, wenn die Gedanken von etwas handeln, und wenn es einen inhaltsvollen Weg gibt, unseren Gedanken Richtigkeit oder Falschheit zuzuschreiben.<sup>271</sup>

Unsere fundamentalen Selbstbeschreibungen sind, dass wir Denkende sind, und dass wir als Denkende sagen müssen, dass es irgendeine Art von Wahrheit gibt, eine Art von Richtigkeit, die über den Augenblick hinausreicht. Man kann daher laut Putnam die normative Ebene unseres Sprechens nicht eliminieren. Vernunft sei daher beides zugleich: transzendent und immanent. Deswegen müsse Philosophie als kulturgebundene Reflektion

---

<sup>270</sup> RR. S. 240 (Hervorhebung im Original).

<sup>271</sup> Vgl. RR. S. 245ff.

und Argumentation von ewigen Fragen in beidem sein: in der Zeit und in der Ewigkeit. Wir haben keinen archimedischen Punkt, mit dem wir unser Wissen strukturieren können, wir sprechen immer in einem kontingenten Begriffsschema, aber die Richtigkeit und Falschheit unserer Worte ist nicht nur in unserem Begriffsschema gültig.<sup>272</sup>

Putnam schließt sein Buch *Vernunft, Wahrheit und Geschichte* darum mit dem Hinweis, dass wir als Menschen nicht in einer „solipsistischen Hölle“ gefangen sind, sondern dass wir alle aufgefordert sind, uns an „einem wahrhaft menschlichen Dialog zu beteiligen“<sup>273</sup>. Putnam ist auch hier der Ansicht, dass es einen Endpunkt dieses Dialoges geben muss, eine *wahre* Auffassung von Rationalität und Moral, auch wenn wir nur *unsere* Auffassung davon erreichen können. Putnam meint, dass die Aussage „Es gibt nur den Dialog!“ letztlich von dem sich selbst widerlegenden Relativismus ununterscheidbar ist, es sei denn, alle Sprecher beziehen sich doch auf einen allen gemeinsamen Orientierungspunkt. Es wird dadurch ein *Grenzbegriff einer idealen Wahrheit* gesetzt, „dass wir von unseren verschiedenen Auffassungen als von verschiedenen Auffassungen der *Rationalität* sprechen.“<sup>274</sup> Wir alle benutzen, so Putnam, bei jedem Versuch, einen Konsens oder eine Verbesserung unserer kulturellen Praktiken zu erreichen, immer schon einen Begriff von Vernunft. „Vernunft“ ist also für jeden Konsens vorausgesetzt, sie kann nicht erst durch einen Konsens entstehen. Dadurch, dass wir in unserem wahrhaft menschlichen Dialog einen Punkt haben, der unsere jeweiligen Kontexte derart transzendiert, versinkt nicht alles in relativistischer Beliebigkeit.

Putnam ist davon überzeugt, dass wir ideale Grenzbegriffe benötigen, die unsere ganze Forschung leiten. Denn der allen gemeinsame Grenzbegriff der Wahrheit (als idealisierte, rationale Annehmbarkeit) transzendiert bloß kulturelle Gegebenheiten. „Wahrheitsgemäß“ sind für Putnam solche Aussagen, die rationale Wesen unter idealen (oder zumindest unter sehr guten) epistemischen Bedingungen akzeptieren würden.<sup>275</sup> Wir können dieses ideale Limit laut Putnam zwar nie erreichen, aber wir können auch nicht ohne diesen Leitstern auskommen, denn wir sprechen und handeln immer so, als gäbe es eine solche epistemische Idealsituation.<sup>276</sup> Wir nennen eine Überzeugung nur dann „wahr“, wenn wir

---

<sup>272</sup> Vgl. RR. S. 247.

<sup>273</sup> VWG. S. 285.

<sup>274</sup> Ebd. S. 285 (Hervorhebung im Original).

<sup>275</sup> Vgl. Preface in RHF.

<sup>276</sup> Putnam weist später darauf hin, dass seine Limitationstheorie nicht im Sinne eines Peirce'schen idealen Endpunktes der Forschung gesehen werden soll, sondern als „rationale Akzeptierbarkeit unter sehr guten epistemischen Bedingungen“. Vgl. RHF. S. viii. Ich sehe allerdings nicht, wie diese Modifikation das grundlegende Problem beseitigt.

der Meinung sind, dass sie unter sehr guten oder idealen epistemischen Bedingungen gerechtfertigt werden könnte. Diese ideale Grenze vorauszusetzen erhält den laut Putnam notwendigen Graben zwischen „Rechtfertigung, die nur für uns hier und jetzt gilt“ und „Wahrheit“ offen. Diesen Graben aufrecht zu erhalten bedeutet für Putnam, die realistische Intuition zu wahren, dass unsere Aussagen falsch sein könnten, selbst wenn sie im Rahmen unserer besten momentan zur Verfügung stehenden Theorien *gerechtfertigt* geäußert werden. Diesen Graben zuschütten hieße für Putnam, dass alle kritische Aktivität kollabieren würde. Denn dann wäre jede Wissensaussage auf eine vorläufige Meinung reduziert. Deswegen ist Putnam der Ansicht, dass wir diese Limitationsversion der Wahrheit mit normativer Geltung annehmen müssen, damit eine kritische Auseinandersetzung intakt bleiben kann – oder wir müssen Kulturrelativisten werden. Um es formelhaft zu verkürzen: Ohne „Wahrheit“ kein „Denken“.

#### 2.2.2. (Kultur)Relativismus: Putnams Vorwurf

Es ist schon angeklungen, dass Putnam Rorty hartnäckig und wiederholt des (Kultur)Relativismus bezichtigte. Putnam gibt jedoch keine explizite Definition von dem, was er mit dem Begriff „Relativismus“ und dem von ihm synonym verwendeten Begriff „Kulturrelativismus“ genau bezeichnet. Die implizite vorhandene Definition für „Relativismus“ bei Putnam lautet, dass „Wahrheit“ mit „momentan gerechtfertigter Behauptbarkeit“ identifiziert wird. „So taken [...] truth in a language—any language—is determined by what the majority of the speakers of that language would say.“<sup>277</sup> Der synonym verwendete Begriff „Kulturrelativismus“ versucht, den Kreis der relevanten Sprecher auf eine bestimmte Kultur zu begrenzen. Laut dieser Ansicht hat jede Kultur je eigene Standards der Bewertung von Aussagen. Begriffe wie „Wahrheit“ und „Rechtfertigung“ hängen dann von diesen kulturrelativen Standards ab. Jedes dieser kulturellen Begriffsschemata ist, wenn es um die nähere Bestimmung dieser Begriffe geht, so gut wie jedes andere.<sup>278</sup>

---

<sup>277</sup> RP. S. 67.

<sup>278</sup> Vgl. Forster, Paul D.: *What Is at Stake Between Putnam and Rorty?* In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 52, No. 3 (Sep., 1992), S. 585 (Fußnote 2).



An dieser Stelle tritt bei der Verwendung des Begriffes „Kultur“ eine Unschärfe auf. Denn Putnam spricht, wenn es um den Kulturrelativismus geht, austauschbar manches Mal von „speakers of a language“ und manches Mal von „cultural peers“. Das suggeriert, dass eine gemeinsame Sprache das zentrale kulturbildende Merkmal ist. Ich werde später dafür argumentieren, dass Putnam auch tatsächlich diese Ansicht zumindest implizit voraussetzt, und Rorty hier vielschichtiger argumentiert.

Ein „ungezügelter Relativismus“ bezweifelt daher laut Putnam, dass es „objektive Kanons von Rationalität“ gibt.<sup>279</sup> Rorty sei in diesem Sinne – so meint Putnam wiederholt – klar ein Relativist.<sup>280</sup> So schreibt Putnam 1983 in *Realism and Reason*:

Thus I count Richard Rorty as a cultural relativist, because his explicit formulations are relativist ones (he identifies truth with right assertibility by the standards of one's cultural peers, for example), and because his entire attack on traditional philosophy is mounted on the basis that the nature of reason and representation are non-problems, because the only kind of truth it makes sense to seek is to convince one's cultural peers.<sup>281</sup>

Putnams bevorzugte Argumentation gegen den Relativismus ist der Vorwurf des performativen Selbstwiderspruches. Rorty widerspreche sich letztlich selbst, denn die von ihm als falsch dargestellten Ansichten – wie den von Putnam so genannten *god's eye view* – benötigt er selber, um seine Position konsistent zu machen.

Dieses Problem kann man folgendermaßen veranschaulichen: „Es gibt keine Wahrheit!“. Dieser Satz ist offensichtlich performativ selbstwidersprüchlich, denn dadurch, dass ich ihn behaupte, behaupte ich auch, dass er etwas Wahres aussagt. Wenn es also keine Wahrheit gibt, betrifft das auch meine eigene Aussage, und ich habe nichts Wahres gesagt. Dasselbe gilt für hartgesottene Relativisten im Sinne Putnams, die meinen, dass eine Ansicht so gut sei, wie jede andere. Denn diese Aussage betrifft natürlich auch den Anspruch ihrer eigenen Aussage, und es gibt keinen Grund mehr, den Relativisten ernster zu nehmen als den Realisten.

Solch ein Relativismus ist für Putnam inkonsistent. Um dies zu zeigen, vergleicht er den Kulturrelativisten mit dem methodischen Solipsisten.<sup>282</sup> Der methodische Solipsist vertritt laut Putnam die Ansicht, dass all unser Sprechen auf ein Sprechen über unsere Erfahrungen

---

<sup>279</sup> Vgl. VRS. S. 112.

<sup>280</sup> Verschiedene Stellen, an denen Putnam diese Ansicht bekräftigt: RR. S. 229ff, RHF. S. 18ff, RP. S. 71ff, WL. S. 295ff.

<sup>281</sup> RR. S. 235.

<sup>282</sup> Dieses Beispiel verwendet Putnam auch noch 2002, am Ende der Debatte. Vgl. Putnam, Hilary: *Pragmatism and nonscientific knowledge*. In: Conant, James & Zeglen, Ursula M. (Hg.) Hilary Putnam: *Pragmatism and Realism*. S. 16f.

und die logischen Konstruktionen, die wir aus diesen Erfahrungen beziehen, reduziert werden kann. Genauer gesagt meint er, dass alles, was er sich erdenken kann, aus seiner eigenen Erfahrung stammt und nicht etwa aus einer Wirklichkeit außerhalb seiner Sinne.<sup>283</sup> Es handelt sich dabei um einen methodischen und keinen reinen Solipsismus, wenn man unter diesen Vorzeichen die Möglichkeit des Habens von je eigenen Erfahrungen auch allen anderen Menschen zugesteht. Das heißt, jeder Mensch ist berechtigt, von sich selbst zu sagen, dass alleine seine Erfahrungen der Maßstab für all sein Sprechen sind.

Diese beiden Ansichten sind letztlich jedoch inkompatibel, denn die „Innenansicht“ passt gewissermaßen nicht zur „Außenansicht“. Denn der Solipsist sagt, dass sein Körper eine Zusammenstellung seiner Erfahrungen ist. Das gilt aber auch für alle anderen menschlichen Körper, sie alle bestehen ebenso nur aus Erfahrungen. Wenn der Solipsist nun methodisch vorgeht, wird er sagen, dass *jedes* Bewusstsein (nicht nur sein eigenes) eine Konstruktion der gesamten Welt aus seiner je eigenen Erfahrung vornimmt. Der methodische Solipsist gesteht die solipsistische Position daher auch allen anderen Menschen zu, das ist seine „Außenansicht“, während seine „Innenansicht“ die Richtigkeit des Solipsismus ist.

Aber diese beiden Ansichten stimmen offensichtlich nicht zusammen, da die Behauptung, die auf der äußeren Ebene gemacht wird, von der inneren Ebene verboten wird. Denn aus welchem Grund sollte der Solipsist sich zu der Aussage hinreißen lassen, dass er in einer Welt voller Solipsisten lebt? Das widerspricht der Grundthese des Solipsismus, dass meine Welt die einzige Welt ist. Putnam zieht daraus die Konsequenz: Man soll kein Solipsist sein, wenn man nicht bereit ist, diese Position bis zum Ende durchzuhalten. Der methodische Solipsismus ist also eine noch inkohärentere Version des ohnehin schon inkohärenten Solipsismus. Denn seine Behauptung, dass der Solipsismus für alle Menschen gilt, setzt voraus, dass man eine Position außerhalb des eigenen Bewusstseins einnehmen kann, um dies zu behaupten. Das allerdings verbietet die Innenansicht des Solipsismus.

Der methodische Solipsismus ist also für Putnam der Versuch, zugleich innerhalb und außerhalb des eigenen Bewusstseins zu stehen, obwohl sich diese beiden Standpunkte ausschließen. In diesem Punkt ähneln sich der methodische Solipsismus und der Kulturrelativismus. Den beispielhaften Kulturrelativist, der diese Analogie anschaulich

---

<sup>283</sup> Das ist laut Putnam die Essenz der Idee der Verwendung der Sinnesdatensprache. Die Konzentration der Positivisten auf Sinnesdaten mündet für Putnam geradewegs in den Solipsismus. Vgl. Putnam, Hilary: *Richard Rorty on Reality and Justification*. In: Brandom, Robert (Hg.): *Rorty and his Critics*. S. 81f.

machen soll, nennt Putnam (wenig überraschend) R.R. und dieser behauptet: „Wenn man p wahr nennt, bedeutet dies, dass p nach den sprachlichen Regeln der eigenen Kultur wahr ist.“

Diese allgemeine These kann in zwei Teile gespalten werden: „Wenn ich etwas wahr nenne, bedeutet dies, dass es laut den Normen meiner Kultur wahr ist“ und „Wenn jemand aus einer anderen Kultur sagt, dass etwas wahr ist, dann urteilt er nach den Normen seiner Kultur“. <sup>284</sup> Die allgemeine These von R.R. hat nach Putnam genau dasselbe Problem wie die des methodischen Solipsisten.

Der Kulturrelativist R.R. wird sagen, dass eine Deutsche, die sagt „Schnee ist weiß“, durch die Normen ihrer Kultur dazu gelangt, diese Aussage für wahr zu halten. Wenn R.R. das aber sagt, meint er eigentlich: „Das für die Deutsche Schnee weiß ist, ist für sie durch die Normen ihrer Kultur bestimmt und diese, meine eigene Aussage über die Aussage der Deutschen, ist von meiner eigenen Kultur und ihren sprachlichen Regeln bestimmt.“ Putnam geht davon aus, dass diese Kultur für R.R. die amerikanische ist. Wenn R.R. also die Aussage der Deutschen auch nur unter seiner eigenen kulturellen Perspektive sehen kann, dann gilt das natürlich für jede Aussage, die R.R. machen kann – sie alle gelten nur unter Hinblick auf seine eigene Kultur, der amerikanischen. Das ist die immanente Position des Kulturrelativisten. Andere Kulturen werden so zu logischen Konstruktionen der eigenen, in diesem Fall der amerikanischen Kultur. Wenn R.R. jetzt jedoch sagen möchte, dass dies auch für jede andere Kultur gilt, dann versucht er, wie der methodische Solipsist, eine transzendente Position zu erreichen, die ihm von seiner immanenten Position verboten wird. Der Kulturrelativismus führt für Putnam daher entweder in den Kulturimperialismus oder in den Irrationalismus. <sup>285</sup> Denn entweder sind alle anderen Kulturen Konstrukte der jeweils eigenen Kultur, oder eine rationale Verständigung zwischen verschiedenen Kulturen ist nicht möglich.

Worin unterscheidet sich aber der „Relativist“ Rorty von Putnam? Wo ist die Weggabelung, an der sich diese beiden Denker, die so vieles gemein haben, trennen? Putnam meint, zwei Grundlagen ausgemacht zu haben, die für Rortys Denken zentral sind und die ihn von seinen eigenen Ansichten trennen. <sup>286</sup>

---

<sup>284</sup> Vgl. RR. S. 237f.

<sup>285</sup> Vgl. Ebd. S. 238f.

<sup>286</sup> Vgl. RHF. S. 18-29.

- (1) Rorty sei der Ansicht, dass das Scheitern des Versuches, philosophische Fundamente zu legen, ein Fehler der ganzen Kultur ist. Wir sollten daher philosophische Revisionisten sein. Das bedeutet, dass das Scheitern des metaphysischen Projekts einen Unterschied darin macht, wie wir Menschen in unserem normalen Leben sprechen dürfen, beispielsweise wie wir von nun an Worte wie „Wissen“ oder „objektiv“ benutzen dürfen. In diesem Bild ist die Philosophie nicht eine Reflektion auf die Kultur, deren ambitionierte Projekte nicht alle funktioniert haben, sondern eine Art Basis, ein Fundament, auf dem die ganze Kultur ruht. Nach dem Wegfall dieses Fundamentes sei unsere gesamte Kultur ins Trudeln geraten.
- (2) Wenn Rorty eine Kontroverse verabschieden möchte, dann zeigt sich darin seine analytische Vergangenheit. Denn er tut dies mit einem an Carnap erinnernden Ton der Verachtung für die betreffende Kontroverse.

Putnam hofft zwar, dass Philosophieren einen kulturellen Wert hat, denkt aber nicht, dass Philosophie eine Art Fundament für Kulturen bereitstellen kann. Unsere Reaktion auf das Scheitern des metaphysischen Projektes sollte daher nicht die sein, dass wir Sprech- und Denkweisen unseres normalen Lebens aufgeben müssen, die praktischen und spirituellen Wert haben. Putnam ist daher, nach eigenen Angaben, kein philosophischer Revisionist.<sup>287</sup>

Zu Punkt (2) meint Putnam, dass man nicht einfach sagen sollte „Ich lehne die Kontroverse über Realismus und Antirealismus ab, denn sie ist falsch!“, sondern dass es darum geht zu zeigen, wie beide Seiten dieses Konflikts die Konzepte missinterpretieren, mit denen wir unser Leben leben. Dass eine Kontroverse nutzlos ist, heißt nämlich noch lange nicht, dass die rivalisierenden Bilder ebenso nutzlos sind. Eine Kontroverse zu verabschieden, ohne die beteiligten Bilder genau zu betrachten, ist für Putnam ein Zeichen, dass man sich einer der beiden Seite angeschlossen hat.

Philosophie ist, so meint Putnam, also auf der einen Seite wichtiger und auf der anderen Seite weniger wichtig, als Rorty meint. Sie ist kein Fundament der Kultur, aber die Illusionen, die die Philosophie erzeugt, gehören wesentlich zum menschlichen Leben und müssen daher genauer untersucht werden. Wir müssen, so meint Putnam im Anschluss an Stanley Cavell, nach besseren Wegen suchen, mit unseren philosophischen Problemen

---

<sup>287</sup> Den „philosophischen Revisionismus“ kann man mit dem vergleichen, was ich in dieser Arbeit „metaphilosophischen Eliminativismus“ genannt habe.

umzugehen. Was das heißen könnte, möchte Putnam an fünf Prinzipien verdeutlichen, die sich mit den Umständen von „gerechtfertigter Behauptbarkeit“ (warranted assertibility) – oder kürzer „Rechtfertigung“ (warrant<sup>288</sup>) – befassen. Diese Prinzipien müssen seiner Ansicht nach auch nach dem „Ende der Metaphysik“ und dem Ende von absolutistischen Konzepten von „Wahrheit“ beibehalten werden. Diese fünf Prinzipien lauten:

(1) In ordinary circumstances, there is usually a fact of the matter as to whether the statements people make are warranted or not.

(2) Whether a statement is warranted or not is independent of whether the majority of one's cultural peers would say it is warranted or unwarranted.

(3) Our norms and standards of warranted assertibility are historical products; they evolve in time.

(4) Our norms and standards always reflect our interests and values. Our picture of intellectual flourishing is part of, and only makes sense as part of, our picture of human flourishing in general.

(5) Our norms and standards of *anything* – including warranted assertibility – are capable of reform. There are better and worse norms and standards.<sup>289</sup>

Putnam ist nun der Ansicht, dass Rorty Prinzip (1) sicherlich verneint, welches gewissermaßen die Basis für die Folgeprinzipien darstellt. Die ersten beiden Punkte stellen sicher, dass so etwas wie Rechtfertigung unabhängig von den Meinungen der eigenen Gruppe existiert. Gerechtfertigte Behauptbarkeit ist Putnams Ansicht nach deshalb von der Mehrheitsmeinung unabhängig, da dies in unserem Konzept von Rechtfertigung so festgelegt ist. Unser Konzept von Rechtfertigung funktioniert einfach nicht derart, dass eine Rechtfertigung irgendwie von der Meinung der breiten Masse abhängig ist. Oder, wie Putnam es ausdrückt:

Rather than viewing the fact that warrant is independent of majority opinion as a fact about a transcendent reality, one should recognize that it is nothing but a property of the concept of warrant itself; or, since talk of "properties of concepts" has led some philosophers to overwork the analytic/synthetic distinction, let me say simply that it is a central part of our picture of warrant.<sup>290</sup>

---

<sup>288</sup> Ich halte mich dabei an die Übersetzung von Joachim Schulte in WF. S. 72.

<sup>289</sup> RHF. S. 21 (Hervorhebungen im Original).

<sup>290</sup> RHF. S. 22.

Die Antwort, ob S in einer bestimmten Situation gerechtfertigt war, *p* zu behaupten wird unabhängig von der gängigen Meinung der Mehrheit entschieden – das ist nach Putnam unser Bild, wie Rechtfertigung funktioniert. Das wird – so erklärt Putnam – auch durch die argumentative Praxis der Relativisten selbst bestätigt. Denn der Relativist bringt eine Ansicht vor, die von den meisten Menschen seiner Gesellschaft nicht anerkannt wird. Das bedeutet, dass der Relativist nach seinen eigenen Standards seine Position gar nicht als gerechtfertigt sehen kann, wenn er die Prinzipien (1) und (2) verneint. Der Relativist könnte natürlich erwidern: „Dass unser Bild von Rechtfertigung derart aussieht, stimmt, aber es ist ein schlechtes Bild. Ich habe einen besseren Vorschlag. Ändern wir unser Bild von Rechtfertigung dahingehend, dass die Mehrheitsmeinung ausschlaggebend ist.“ Hier fragt Putnam, was für den Relativisten wohl „besser“ oder „schlechter“ heißen könnte?<sup>291</sup> Putnam kommt zu der Konklusion, dass sich dahinter eine Version der vom Relativisten eigentlich kritisierte metaphysische Ansicht verbirgt, dass „besser“ und „schlechter“ nicht im Bezug auf eine Gemeinschaft, sondern wiederum im Bezug auf „die Welt“ gedacht wird. Ansonsten hätte der Relativist hier nach seinen eigenen Spielregeln unrecht, denn die Mehrheit der Angehörigen seiner Kultur stimmt ihm nicht zu. Entweder muss der Relativist also an dieser Stelle verstummen oder selbst einen metaphysischen Standpunkt einnehmen. Relativismus wie Realismus beruhen deswegen für Putnam auf derselben metaphysischen Voraussetzung, nämlich auf dem Versuch, die Welt von einem höheren Standpunkt aus zu betrachten, einem *gods eye view*.<sup>292</sup> Denn um eine Position einzunehmen, von der aus man beurteilen kann, dass sich etwas relativ zu etwas anderem verhält, muss man schon eine Metaebene erreicht haben, von der aus man verschiedene Begriffsschemata vergleichen kann. Daher ist es selbst für den Relativisten widersprüchlich, die ersten beiden von Putnam aufgestellten Thesen zu verneinen.

Putnam sprach bisher von „dem Relativisten“. Doch bei seiner Darstellung der letzten drei Punkte nimmt er direkt auf Rorty Bezug, besonders geht es ihm hierbei um Prinzip (5), nämlich, dass es bessere und schlechtere Standards der Bewertung gibt, welche Aussagen als gerechtfertigt gelten und dass diese Standards reformiert werden können. Putnam

---

<sup>291</sup> Vgl. RHF. S. 23.

<sup>292</sup> Vgl. RHF. S. 23.

bezieht sich dabei vor allem auf die (meiner Ansicht nach unglückliche) Formulierung, die Rorty in seiner Einleitung zu *Consequences of Pragmatism* gibt.<sup>293</sup>

Rorty meint hier, dass es „bessere“ und „schlechtere“ Arten gibt, mit der Welt umzugehen, aber diese seien „not better by reference to a previously known standard, but just better in the sense that they come to *seem* clearly better than their predecessors.“<sup>294</sup>

Putnam widerspricht der These, dass wir nur noch auf das verweisen können, was uns besser erscheint, denn letztlich zerstört das den Begriff der „Reform“ von Prinzip (5), das eng mit Prinzip (1) verbunden ist. Weiter gefasst zerstört es die normative Ebene von regulativen Grenzbegriffen wie „Vernunft“ und „Wahrheit“.<sup>295</sup> Denn der Begriff der Reform umfasst für Putnam, dass der Wechsel unserer Normen und Standards keinen willkürlichen Vorgang darstellt, sondern unter vernünftige Regeln fällt. Wenn dies der Fall ist, dann kann man von einer „Wahrheit“ als „unter sehr guten epistemischen Bedingungen rational akzeptierbar“ sprechen. Ohne solche Begriffe wie „Wahrheit“ und „Vernunft“ könne man an dieser Stelle nicht auskommen, ohne im Irrationalismus zu landen:

Indeed, for many statements p it may well be the case that if those among us who want us to adopt standards according to which p is warranted win out, we will cope better in the sense that it will come to seem to us that we are coping better, and if those among us who want us to adopt standards according to which not-p is warranted win out, we will also cope better *in the sense that it will come to seem to us that we are coping better*.<sup>296</sup>

Dieses Verständnis von besseren und schlechteren Arten, mit der Welt umzugehen, ist allerdings nichtssagend. Egal wessen Ansicht sich durchsetzt, es *scheint* den Gewinnern am Ende so, als würden wir nun besser mit der Umwelt umgehen. Ebenso, wie es dem Bild der „Rechtfertigung“ inhärent ist, unabhängig von der Meinung der Masse zu sein, so muss es dem Bild der „Reform“ laut Putnam inhärent sein, dass sie gute oder schlechte Ergebnisse hat, unabhängig davon, ob sie uns gut oder schlecht *erscheinen*. Putnam kommt zu dem Schluss:

If reason is both transcendent and immanent, then philosophy, as culture-bound reflection and argument about eternal questions, is both in time and eternity. We don't have an

---

<sup>293</sup> CP. S. xxxvii.

<sup>294</sup> CP. S. xxxvii (Hervorhebung im Original).

<sup>295</sup> Vgl. RR. S. 245ff.

<sup>296</sup> RHF. S. 23.

Archimedean point; we always speak the language of a time and place; but the rightness and wrongness of what we say is not *just* for a time and a place.<sup>297</sup>

Meines Erachtens nach zeigt sich in diesen Aussagen Putnams der Versuch, durch unsere kontingenten Gegebenheiten hindurch umrisshaft doch ein Stück der Ewigkeit zu erspähen, dass unser Handeln als denkende Wesen leiten soll. Wir „haben“ den archimedischen Punkt zwar nicht, aber er wirft wie durch einen Schleier hindurch ein schwaches Licht auf den richtigen Weg, den wir als „Denkende“ zu gehen haben. Denn welche andere Bedeutung könnte Putnams Festhalten an einem derart reduzierten Begriff der Wahrheit haben? Kann dieser Wahrheitsbegriff philosophisch etwas leisten? Ich bin der Ansicht, dass Putnams Festhalten an philosophisch altehrwürdigen Begriffen wie „Vernunft“ oder „Wahrheit“ eher aus ethischen und weniger aus philosophischen Gründen heraus passiert. Es liegt hier weniger ein philosophisches Problem vor – denn die Positionen von Rorty und Putnam sehen sich fast zum Verwechseln ähnlich – als die metaphilosophische Frage nach den praktischen Konsequenzen von philosophischen Ansichten. Doch dies wird Thema von Kapitel 2.3. sein.

### 2.2.3. Ist die Philosophie ein Fundament?

Ich möchte in diesem und dem nächsten Kapitel die folgenden Argumente Putnams diskutieren, die zeigen sollen, dass Rorty selbstwidersprüchliche, relativistische Ansichten vertritt, die ihn vom vernünftigen „Internen Realismus“ trennen.

- (a) Es gibt zwei Grundlagen, die Putnam nach eigenen Angaben und Rorty trennen. Rorty ist einerseits der Ansicht, dass die Metaphysik ein Fundament für unsere Kultur bereitgestellt hat, das nun weggebrochen ist. Andererseits übersteigt er Kontroversen vorschnell mit einem Ton der Verachtung, indem er versucht, Sprechweisen zu eliminieren.
- (b) Rorty versucht „Wahrheit“ mit „momentan gerechtfertigter Behauptbarkeit bei den Sprechern einer Sprache“ gleichzusetzen. Das widerspricht ganz klar unserer aller realistischen Intuition, dass die „Wirklichkeit“ von unseren Meinungen in großen Teilen recht unbeeindruckt bleibt. Es muss also gewisse Begriffe geben, die den

---

<sup>297</sup> RR. S. 247 (Hervorhebung im Original).



Meinungen der Mehrheit entzogen sind. Diesem Problem versucht Putnam mit seinen fünf Thesen zur Rechtfertigung entgegenzuwirken.

In diesem Kapitel geht es nun um die beiden Grundlagen von (a), die Putnam laut eigenen Aussagen von Rorty trennen, im nächsten Kapitel um (b) – also um das Problem der regulativen Grenzbegriffe.

Rorty antwortete diesen Einwänden in *Putnam und die relativistische Bedrohung*.<sup>298</sup> Um dem ersten der beiden Punkte Putnams zu begegnen – Rorty meine, die Metaphysik sei ein Fundament unserer Kultur, und es hat Auswirkungen für uns alle, wenn die Metaphysik zusammenbricht – muss man aber nicht auf Rortys explizite Antwort zurückgreifen. Ich hoffe, es ist in dieser Arbeit ersichtlich geworden, dass es sich sogar gegenteilig verhält, dass Rorty die Philosophie als Fach, als die Weiterführung des metaphysischen Bildes, eben *nicht* als eine Grundlage all unseres Denkens sieht. In Rortys geschichtlichen Nachzeichnungen klingt wiederholt an, dass Philosophen sich allerdings durch die Geschichte hindurch gerne der Hoffnung hingegeben haben, Kultur irgendwie begründen zu können. Rorty spottet über diesen Glauben, wo er nur kann.<sup>299</sup> Für Rorty ist die Idee, dass die Philosophie eine Art Fundament der Kultur bereitstellt, mit dem metaphysischen Bild verbunden. Nur wenn die Philosophie mittels einer besonderen Methode tiefe Probleme behandelt, die im Wesen des Menschen und der Welt liegen, nur dann wird man laut Rorty der Ansicht sein, Fundamente bereitzustellen, auf denen dann eine „Kultur“ ruht. Es ist Rortys zentrales Vorhaben, dieses metaphysische Bild zu verabschieden und damit auch die Idee, dass die Philosophie das bleibende Wesen des Menschen oder des Seins näher beleuchtet. Damit ist Putnams Vorwurf, Philosophie sei für Rorty eine Art weggebrochenes Fundament unserer Kultur, entkräftet.

Der zweite von Putnams Punkten – Rorty verabschiedet philosophische Debatten mit einem Ton der Verachtung – ist meiner Ansicht nach stichhaltiger. Rorty gibt auch selber zu, dass im *Spiegel der Natur* oftmals Phrasen auftauchen, die diese Verachtung suggerieren. Doch – so erkennt Rorty retrospektiv – dieser Ton sollte nicht da sein.<sup>300</sup> Putnam hat diesen Ton im *Spiegel der Natur* zu Recht kritisiert.

---

<sup>298</sup> Vgl. WF. S. 63-91.

<sup>299</sup> Siehe beispielsweise die Einleitung zu EKZ.

<sup>300</sup> Vgl. WF. S. 66.

Das folgende Zitat fasst meiner Ansicht nach die von mir beschriebene Verfeinerung von Rortys Pragmatismus nach *Der Spiegel der Natur* zusammen:

Pragmatisten sollten immer die Frage stellen: „Welchen Nutzen hat das?“, und nie die Frage: „Ist es wirklich so?“ Die Kritik an den Unterscheidungen und Problemstellungen anderer Philosophen sollte nicht auf den Vorwurf der „Sinnlosigkeit“, des „Illusorischen“ oder der „Inkohärenz“ hinauslaufen, sondern auf den Vorwurf der relativen Nutzlosigkeit.<sup>301</sup>

Deswegen werden Pragmatisten, so meint Rorty, nicht argumentieren, dass der Repräsentationalismus falsch sei und daher durch eine richtige Theorie zu ersetzen sei.

In dieser Frage besteht das zentrale Problem meines Erachtens darin, dass Putnam die Trennung von normalen und hermeneutischen Diskursen, wie Rorty sie konzipiert hat, nicht berücksichtigt oder sie zumindest nicht ernst nimmt. Er spricht diese Trennung zwar an, doch stets oberflächlich und lückenhaft. Putnam versucht in *Realism with a human face* Rortys Trennung von hermeneutischen und normalen Diskursen kurz aus seiner Perspektive darzulegen.<sup>302</sup> Normal ist ein Diskurs, wenn Übereinkunft im Bezug auf Normen und Standards besteht. Unser Sprechen über Sessel ist zum Beispiel in diesem Sinne normal, da jeder weiß, was er antworten muss, wenn die Frage auftaucht, ob genügend Sessel im Esszimmer vorhanden sind. Aber es gibt auch Fälle, wo die richtige Antwort nicht so klar ist, da im Bezug auf die Normen und Standards und deren Anwendung keine Klarheit herrscht. Diese Diskurse nennt Rorty – so meint Putnam – dann „hermeneutisch“. Rorty zieht sich in solch einen rhetorischen hermeneutischen Diskurs zurück, daher ist sein Relativismus kein metaphysischer, sondern ein rhetorischer.<sup>303</sup> Putnam nimmt Rortys Trennung letztlich nicht ernst, der hermeneutische Diskurs ist „bloße Rhetorik“, und Rorty versucht daher, eine (relativistische) Theorie darüber vorzubringen, wie sich die Dinge tatsächlich verhalten.<sup>304</sup>

Putnam unterstreicht diese These in seinem Essay *The Question of Realism*<sup>305</sup>. Dort ist er der Ansicht, dass Rorty bei der „großen Frage des Realismus“ eine ungebührliche Abkürzung nehmen möchte. Diese Frage befasst sich vor allem mit den Problemen von Referenz und Prädikation und sie lautet für Putnam: „How does mind or language hook on to the world?“<sup>306</sup> Rorty sei von *Der Spiegel der Natur* an der Ansicht, dass die ganze Idee der

---

<sup>301</sup> WF. S. 66.

<sup>302</sup> Vgl. RHF. S. 24f.

<sup>303</sup> Vgl. Ebd. S. 71.

<sup>304</sup> Vgl. WL. S. 343ff.

<sup>305</sup> Vgl. WL. S. 295-312.

<sup>306</sup> WL. S. 295.

Repräsentation falsch sei. Laut Putnam argumentiert Rorty folgendermaßen für seine Ansicht: „The reason given [for Rortys argumentation, S.K.] is that it is *impossible* to ‘stand outside’ and compare our thought and language with the world.“<sup>307</sup> Rorty kommt daher von der Einsicht, dass der metaphysische Realismus unverständlich ist, zu einem Skeptizismus im Bezug auf die Idee der Repräsentation überhaupt. Daher kann man hinter Rortys Ablehnung der Idee der Repräsentation sogar einen enttäuschten metaphysisch-realistischen Impuls ausmachen.<sup>308</sup>

Leider gibt Putnam in diesem Text keine Belege für seine These, dass Rorty nach dem *Spiegel der Natur* auch weiterhin davon spricht, es sei *unmöglich*, außerhalb der Sprache zu stehen und daher sei die Idee der Repräsentation *falsch*. Hilfreicher bei dieser Frage ist der Aufsatz *A Comparison of Something with Something Else*, in dem Putnam Rorty und Quine miteinander vergleicht.<sup>309</sup> Hier schreibt Putnam:

In *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty misspoke himself on the subject of truth (as he later admitted). Unnecessarily from the point of view of the position he wishes to defend, he wrote as if truth just is intersubjective acceptability in a culture (the agreement of one's cultural peers).<sup>310</sup>

Meiner Ansicht nach trifft Putnams Diagnose auf Rortys Auseinandersetzung mit dem Begriff „Wahrheit“ im *Spiegel der Natur* und in anderen Schriften zu. Doch wenn Putnam gleich darauf auf Rortys Revisionen seiner Ansichten zu sprechen kommt, greift er zu kurz. Er behandelt Rorty nach wie vor als einen Philosophen, der Sprechweisen aufgrund ihrer Unadäquatheit mit einem Ton der Verachtung eliminieren möchte. Doch Rorty hat seine dahingehenden Ansichten zum Begriff der „Wahrheit“ von *Der Spiegel der Natur* revidiert und möchte nun nicht mehr behaupten, „Wahrheit“ sei *nichts weiter* als „kulturelle Übereinkunft“. Ein Beleg dafür ist Rortys 1991 erschienene Aufsatzsammlung *Objectivity, Relativism and Truth*, die sich genau mit diesen Problemen beschäftigt. Hier kann man im Gegensatz zum *Spiegel der Natur* sehen, dass Rorty *nicht* mehr davon spricht, dass die Idee der Repräsentation *falsch* sei, sondern dass dieser Idee schlicht *keine nützliche Rolle* in der Philosophie zukommt.<sup>311</sup>

---

<sup>307</sup> WL. S. 297 (Hervorhebung von mir, S.K.).

<sup>308</sup> WL. S. 299.

<sup>309</sup> Vgl. WL. S. 330-350.

<sup>310</sup> WL. S. 331 (Hervorhebung im Original).

<sup>311</sup> Vgl. ORT. S. 2 und S. 7. Auch. WF. 66.

Ich bin der Ansicht, dass Rorty und Putnam einer Meinung sind, wenn letzterer argumentiert, dass die Aussage „Repräsentation ist unmöglich!“ ebenso problematisch ist, wie der Versuch, die Repräsentation zu belegen. Putnam meint aber, dass „Rorty remains blind to the way in which his own rejection of metaphysical realism partakes of the same unintelligibility.“<sup>312</sup> Doch ich bin der Ansicht, dass Putnam hierbei im Irrtum ist. Dieser Wechsel von „Repräsentationalismus ist falsch“ auf „Repräsentationalismus ist für pragmatistische Zwecke nicht hilfreich“ ist meiner Ansicht nach eine ganz zentrale Verfeinerung in Rortys Denken nach dem *Spiegel der Natur*. Die Quelle für Putnams Irrtum ist seine ungenügende Berücksichtigung von Rortys Selbstverortung als bildender Philosoph. Putnam ist der Ansicht, Rorty wäre nach wie vor ein „metaphilosophischer Eliminativist“. So gesehen erscheint Rorty im Bezug auf das Thema „Wahrheit“ tatsächlich – und fälschlicherweise – als ein „brother metaphysician with a rival theory“<sup>313</sup>.

Wenn man die Unterscheidung von normalen und hermeneutischen Diskursen derart (miss)versteht, dann wird auch Rortys prinzipielle Verteidigung gegen den Vorwurf des Relativismus, die er *nach dem Spiegel der Natur in Solidarität oder Objektivität?* entworfen hat, wenig überzeugend wirken.<sup>314</sup> Rorty unterscheidet hier zunächst drei Bedeutungen des Begriffes „Relativismus“:

- (1) Jeder Glaube taugt so viel wie jeder andere.
- (2) „Wahr“ hat so viele Bedeutungen wie es Rechtfertigungsverfahren gibt.
- (3) Es gibt „über Wahrheit oder Rationalität außer den Beschreibungen der vertrauten Rechtfertigungsverfahren, die eine bestimmte Gesellschaft – die *unsere* – auf diesem oder jenem Forschungsgebiet verwendet, nichts zu sagen.“<sup>315</sup>

Die erste Ansicht ist für Rorty selbstwiderlegend und die zweite überspannt. Die dritte, ethnozentrische Auffassung wird vom „rortyanischen Pragmatisten“ vertreten, allerdings ist für ihn nicht klar, warum sie Relativismus genannt werden sollte. Denn Rorty meint nicht etwa, dass „Wahrheit“ in verschiedenen Sprachspielen verschiedenes bedeutet, oder dass der Inhalt des Begriffes „Wahrheit“ vom gegenwärtigen Begriffsschema abhängt. Sondern „wahr“ ist laut Rortys Sicht ein sehr flexibler Ausdruck, der in allen Kulturen ungefähr

---

<sup>312</sup> WL. S. 300.

<sup>313</sup> Bradley, Francis Herbert: *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*. S. 1.

<sup>314</sup> Vgl. SO. S. 11ff.

<sup>315</sup> SO. S. 15 (Hervorhebung im Original).

dasselbe bedeutet, ähnlich wie die Worte „hier“, „gut“ und „du“. Daraus resultiert, dass Pragmatisten laut Rorty gar keine Wahrheitstheorie vertreten sollten.<sup>316</sup>

Denn der Pragmatist vertritt keine positive Theorie, die besagt, etwas sei relativ zu etwas anderem. Vielmehr geht es ihm um den rein *negativen* Punkt, dass wir die herkömmliche Unterscheidung zwischen Wissen und Meinung fallenlassen sollten, wenn sie als Unterscheidung zwischen Wahrheit als Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und Wahrheit als empfehlendem Ausdruck für hinlänglich gerechtfertigte Überzeugungen gedeutet wird.<sup>317</sup>

Wenn man nun, wie Putnam, der Ansicht ist, Rorty vertrete so etwas wie eine naturalisierte Erkenntnistheorie – also die Ansicht, dass all unsere Sprechweisen auf ein physikalisches Vokabular reduzierbar sind –, dann hat er hiermit eine Theorie darüber vorgebracht, dass man keine Theorie haben sollte. Und wenn das der Fall ist, dann hat er eine weitere Theorie über die Wahrheit vorgebracht. Und dann kann man auch argumentieren, dass es eine relativistische Wahrheitstheorie sei.

Meines Erachtens nach gingen Rortys revolutionäre Bemühungen aber tiefer, als Putnam annimmt. Denn hier liegt die metaphilosophische Frage nach dem leitenden Paradigma vor. Wenn die exakten Wissenschaften als paradigmatisch für philosophisches Vorgehen gelten sollen, dann wird Rorty trotz all seiner Bemühungen eine relativistische Theorie über die Wahrheit vorgebracht haben. Denn dann wird jeder Beitrag zu einem Gespräch implizit auch als ein Forschungsbeitrag gesehen werden, wie Rorty schreibt.<sup>318</sup> Doch Rortys metaphilosophisches Ziel als bildender Philosoph war es, das Paradigma der exakten Wissenschaften durch das Paradigma des Gesprächs zu ersetzen. In einem Gespräch ist nicht jedes „sagen“ ein „sagen, wie es sich verhält“. Man bringt nicht immer eine Theorie, oder Teile von Theorien vor, sondern man nimmt auch aus anderen Gründen an einem Gespräch teil. Deswegen meint Rorty, dass „Erkenntnis“ wie das „Kennenlernen einer Person“ verstanden werden sollte.<sup>319</sup> Dieser versuchte Paradigmenwechsel wird in den nachfolgenden Kapiteln ausführlicher thematisiert werden, für jetzt nur so viel, dass Philosophie für Rorty aus diesem Grund keine erkenntnistheoretische oder metaphysische

---

<sup>316</sup> Donald Davidson rang Rorty 1983 das Versprechen ab, seine pragmatistischen Bemühungen zur Wahrheit nicht mehr unter dem Titel „Theorie“ vorzutragen. Ich finde das sehr hilfreich, denn ansonsten wäre die Verwirrung über einen möglichen Relativismus Rortys noch größer geworden. Vgl. WW. S. 70ff.

<sup>317</sup> SO. S. 16 (Hervorhebung im Original).

<sup>318</sup> Vgl. SDN. S. 346.

<sup>319</sup> Vgl. SDN. S. 347.

Basis besitzt, sondern eine ethische.<sup>320</sup> Denn er bevorzugt den „Weg der Solidarität“ gegenüber dem „Weg der Objektivität“.

Soviel zu diesen beiden Punkten, die Putnam seiner Ansicht nach grundlegend von Rorty trennen. Bei einem ist Putnam im Irrtum und den anderen bedauerte Rorty selbst und hat seine Ansichten dahingehend verbessert. Sie können also wohl nicht als die große Demarkationslinie zwischen dem vernünftigen, internen Realismus und dem irrationalen Kulturrelativismus herhalten, wie Putnam es sich wünscht. Der Unterschied muss also woanders liegen.

#### 2.2.4. Ontologische Klüfte und Begriffsschemata

Putnams Vorwurf (b) lautet, dass Rorty ein Relativist sei, denn er vertrete die Ansicht, dass Begriffe wie „Wahrheit“ und „Rationalität“ ausschließlich innerhalb einer Gemeinschaft definiert werden. Putnams beispielhafter Kulturrelativist R.R. weitet diese These gar auf alle Begriffe aus.<sup>321</sup> Daraus folgt laut Putnam die relativistische Schlussfolgerung, dass es keine Kriterien zur Kritik anderer Systeme gibt und dass damit jede Aussage so gut sei wie jede andere.

Meiner Ansicht nach krankt Putnams interner Realismus als Antwort auf dieses Problem daran, dass er einen Begriff des „Begriffsschemas“ benötigt, um zu funktionieren. Denn natürlich sei es der Fall, so meint Putnam, dass unsere Begriffsschemata einen Einfluss auf unsere Wahrnehmungen und Überzeugungen haben. Doch dies kann nicht für alle Begriffe gelten. Begriffe wie beispielsweise „Vernunft“ oder „Wahrheit“ (im Sinne von „idealisierter Annehmbarkeit“) können nicht durch solch einen Konsens innerhalb eines Begriffsschemas zustande kommen. Ein wie auch immer gearteter Begriff von „Wahrheit“ und „Vernunft“ muss schon als kontexttranszendent vorausgesetzt sein, damit ein Konsens überhaupt denk möglich ist. Diese Begriffe sind so etwas wie – um es in den Worten von Wittgenstein zu sagen – „die Angeln, an denen sich die Türe dreht“<sup>322</sup>. Und ohne solche Angeln kann es keine Türe geben. Genausowenig kann es Begriffsschemata geben ohne Begriffe, die diese Schemen übersteigen und stabilisieren. Rorty würde fälschlicherweise alle Begriffe

---

<sup>320</sup> Vgl. SO. S. 16.

<sup>321</sup> Vgl. RR. S. 234.

<sup>322</sup> Vgl. Wittgenstein, Ludwig: Über Gewißheit. Paragraph 341.

begriffsschematarelativ sehen. Dadurch verliere er die Bindung an die Welt und verfalle dem Relativismus.

Rorty verweist in seiner Antwort auf diesen Vorwurf einerseits auf Quine.<sup>323</sup> In dessen Darstellung ist die Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen als ein gradueller Unterschied zu denken, nicht als eine „ontologische Kluft“.<sup>324</sup> Andererseits folgt Rorty Davidson, wenn dieser den Begriff des Begriffsschemas überhaupt als sinnlos deklariert. Am Ende von Davidsons Essay *Eine hübsche Unordnung von Epitaphen* kann man daher lesen:

Ich ziehe den Schluß, dass es so etwas wie eine Sprache gar nicht gibt, sofern eine Sprache der Vorstellung entsprechen soll, die sich viele Philosophen und Linguisten von ihr gemacht haben. Daher gibt es auch nichts dergleichen, was man lernen, beherrschen oder von Geburt an mit sich herumtragen könnte. Die Vorstellung es gebe eine klar umrissene gemeinsame Struktur, die sich die Sprachbenützer zu eigen machen und dann auf Einzelfälle anwenden, müssen wir aufgeben.<sup>325</sup>

Sprache ist demnach *nicht* in der Form von „Begriffsschemata“ zu denken, nicht als eine Ansammlung von Systemen, die auf verschiedenen, manchmal inkompatiblen Axiomen aufbauen.<sup>326</sup>

Wie auch Rorty meint, vermittelt die Beschreibung von Putnam den falschen Eindruck, als wären verschiedene Arten zu sprechen wie alternative Geometrien, wie verschiedene Begriffsschemata zu denken.<sup>327</sup> Verschiedene solcher Schemata wären dann als verschiedene Strukturierungsweisen eines Inhalts namens „Welt“ zu denken. Anders gesagt vermitteln Putnams Erklärungen seines internen Realismus, dass es den Dualismus von Schema und Inhalt gibt. Jede Sprache wäre ein System, um einen Inhalt namens „Welt“ in eine von vielen möglichen Ordnungen zu bringen. Donald Davidson hat in seinem berühmten Essay *Was ist eigentlich ein Begriffsschema?* aber gezeigt, dass dieser Idee kein klarer Sinn zugesprochen werden kann.<sup>328</sup> Denn um von verschiedenen Schemata sprechen zu können, benötigt man ein allen gemeinsames Koordinatensystem, vor dem man die Verschiedenheit von Schemata erkennen kann. Denn ansonsten müsste man annehmen,

---

<sup>323</sup> SO. S. 11-37.

<sup>324</sup> Vgl. Quine, Willard van Orman: *Two Dogmas of Empiricism*. In: Quine, Willard van Orman: *From a logical Point of view*. S. 20-46.

<sup>325</sup> WW. S. 139.

<sup>326</sup> Vgl. WW. S. 7-26.

<sup>327</sup> Vgl. SO. S. 20.

<sup>328</sup> Vgl. WW. S. 7-26.

dass es Sprachen gibt, die unmöglich in andere Sprachen übersetzt werden können – einer These, der man keinen Sinn abgewinnen kann. Dies ist auch die Ansicht, die ein Relativist benötigt, um seine These plausibel zu machen, dass die Wahrheit von p relativ zu einem Begriffsschema gesehen werden muss. In den Worten Putnams: Relativismus benötigt einen *gods eye view*. Aber Putnam benötigt, um die Grundthesen seines internen Realismus zu platzieren, selber solch einen *gods eye view*, denn er spricht von verschiedenen Begriffsschemen und ist somit auf das Postulat eines allen gemeinsamen Koordinatensystems angewiesen.

Laut Rorty sollte man verschiedene Arten des Sprechens aber wie verschiedene Werkzeuge sehen, die zu sehr verschiedenen Zwecken eingesetzt werden. Sprache baut so gesehen nicht auf Axiomen auf, die sich gegenseitig ausschließen könnten. Deswegen bauen weiters auch verschiedene Sprachen nicht auf verschiedenen Axiomen auf, die ein angemessenes Verstehen prinzipiell unmöglich machen.

Wenn man aber nicht der Ansicht ist, dass man sprachlogische oder kulturelle Regeln mit sich herumträgt, die determinieren, was man in welcher Situation sagt, oder was die Begriffe bedeuten, dann wird der Umstand, dass das Werkzeug „wahr“ (als Lob oder Warnung) in verschiedenen Kulturen Verschiedenes bezeichnen kann, keine Brisanz entwickeln. Denn wenn man Rorty folgt, dann verhält sich der Unterschied zwischen intrakultureller und interkultureller Verständigung wie der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen nach Quine. Beides sind graduelle Unterschiede und keine, die von vorher bekannten Kriterien determiniert sind oder gar von einer „unüberbrückbaren Kluft“ zeugen.

Die gleichen Quineschen Argumente, die die positivistische Unterscheidung zwischen analytischer und synthetischer Wahrheit unschädlich machen, lassen sich auch verwenden, um die anthropologische Unterscheidung zwischen dem Interkulturellen und dem Intrakulturellen den Garaus zu machen.<sup>329</sup>

Nach der Auffassung Quines, besteht Forschung nicht in der Anwendung von vorher bekannten Kriterien auf Einzelfälle, sondern in einem ständigen Neuweben unseres „web of belief“.<sup>330</sup> Die Schwierigkeit zwischen Diskussionspartnern besteht – unabhängig davon, ob die Diskussion inter- oder intrakulturell passiert – so gesehen *allein* darin, zu erklären, wieso

---

<sup>329</sup> SO. S. 21.

<sup>330</sup> Vgl. SO. S. 20.



jemand anders eine andere Meinung vertritt und darin, diesen Umstand in das eigene „web of belief“ zu integrieren. Bei Angehörigen anderer Kulturen wird es vorkommen, dass es größere Differenzen gibt als bei Angehörigen des eigenen Kulturkreises, doch dieser Unterschied ist rein graduell. Wenn man sich lange genug um Verständnis bemüht und das „web of belief“ interpretativ ändert – anders ausgedrückt, wenn man hermeneutische Diskurse ernst nimmt –, ist ein Verständnis in beiden Fällen möglich.<sup>331</sup>

Rorty erwidert auf Putnams Relativismusvorwurf also, dass sich Putnam ein wenig hilfreiches Verständnis von Sprache zu eigen gemacht hat. Rorty benutzt Quines These, dass zwischen analytischen und synthetischen Urteilen nur ein gradueller Unterschied besteht, derart, dass auch zwischen inter- und intrakultureller Verständigung nur ein solch gradueller Unterschied besteht. Dies wird allerdings nur plausibel, wenn man Davidsons antirepräsentationalistische These übernimmt, dass die Dichotomie von Schema und Inhalt aufgegeben werden sollte. Wenn man dies annimmt, dann gelangt man mit Davidson zu der Konklusion, dass es keine kulturellen Normen gibt, die die Bedeutung der Wörter für bestimmte Kulturkreise festlegen. Das bedeutet, dass verschiedene Arten zu sprechen nicht wie Begriffsschemata zu denken sind, die auf sich gegenseitig ausschließenden axiomatischen Strukturen beruhen können, sondern eher wie viele verschiedene Werkzeuge, mit denen man in der jeweiligen Praxis umgehen lernen muss. Das Sprechen ist nach Davidson viel variabler und das Verstehen viel komplexer, als es eine philosophische Theorie, wie Putnam sie vertritt, nahelegt. Es gibt für Rorty keine im Vorhinein festgelegten axiomatischen Strukturen, die determinieren, was Bedeutung hat und was Unsinn ist. Das entspricht Rortys Ansicht, dass sich das Auftauchen von revolutionären Diskursen von den normalen Diskursen nicht kontrollieren lässt.

Damit gibt es für Rorty auch das Problem des Relativismus nicht in der von Putnam vorgetragenen Form. Denn Wortbedeutungen kommen für Rorty nicht „innerhalb“ von Gemeinschaften zustande, da eine „Gemeinschaft“ oder eine „Kultur“ über kein zugrundeliegendes, abgeschlossenes Begriffsschema verfügt, durch das die Bedeutungen

---

<sup>331</sup> Vgl. dazu Quine, Willard van Orman: Wort und Gegenstand. S. 59ff. Hier bespricht Quine seine allgemeine These der nichtempirischen Variationen der Sprache von zwei Sprechern. Von hier geht Quine zur Unbestimmtheit einer (radikalen) Übersetzung über. Das Problem, das zwischen Angehörigen verschiedener Kulturen besteht, besteht also schon immer dann, wenn zwei Sprecher aufeinandertreffen, wenn auch in anderer Gradualität.

der Wörter determiniert werden könnte.<sup>332</sup> Die „Grenzen einer Kultur“ sind für Rorty also keine „Grenzen der Wortbedeutungen“, auch nicht in Sachen „Wahrheit“.

#### 2.2.5. Wahrheit und gerechtfertigte Behauptbarkeit

Damit zu Rortys Diskussion der fünf von Putnam aufgestellten Prinzipien zu „gerechtfertigter Behauptbarkeit“. Rorty meint in seiner Antwort, dass er den Prinzipien (3) bis (5) unumwunden zustimmt, sich bei (1) und (2) allerdings nicht sicher sei.<sup>333</sup> Diese beiden Prinzipien lauten noch einmal:

(1) In ordinary circumstances, there is usually a fact of the matter as to whether the statements people make are warranted or not.

(2) Whether a statement is warranted or not is independent of whether the majority of one's cultural peers would say it is warranted or unwarranted.<sup>334</sup>

Bei Prinzip (1) ist für Rorty vor allem der Ausdruck „fact of the matter“ – Faktenlage – problematisch. Doch wie bei der Frage der Repräsentation meint Rorty nicht, dass es eine solche Faktenlage nicht geben kann, sondern er bestreitet, dass dieser Begriff eine nützliche Rolle in der Philosophie spielen kann.<sup>335</sup> Rorty nimmt sich hier Putnams Einwand zu Herzen und meint, dass es weder den Ton der Verachtung noch die Frage „Ist das wirklich so?“ geben sollte, wenn man sich mit philosophischen Kontroversen beschäftigt.<sup>336</sup>

Rorty schreibt, er sähe den Begriff der „Rechtfertigung“ unter soziologischen Vorzeichen.<sup>337</sup> Die Frage, ob jemand gerechtfertigt ist, p zu behaupten, wird für Rorty dadurch entschieden, ob die Aussage eines Sprechers in seinem Umfeld positiv aufgenommen wird. Erhält der Sprecher Zustimmung, ist er gerechtfertigt, p zu behaupten. Was bedeutet dann aber der Hinweis auf eine Faktenlage? Heißt es, dass wir das Umfeld des Sprechers beobachten und dadurch erkennen können, wie eine Aussage aufgenommen

---

<sup>332</sup> Putnam jedoch behauptet so etwas. Vgl. VRS. S. 156ff.

<sup>333</sup> Vgl. WF. S. 72.

<sup>334</sup> RHF. S. 21 (Hervorhebungen im Original).

<sup>335</sup> Vgl. ORT. S. 2.

<sup>336</sup> Vgl. WF. S. 66.

<sup>337</sup> WF. S. 72.

wird und dadurch Rückschlüsse ziehen, welche Aussagen in Zukunft als gerechtfertigt gelten werden? Wenn dem so ist, dann stimmt Rorty auch Prinzip (1) zu.<sup>338</sup>

Rorty meint aber, dass es mehr bedeuten muss, wenn Putnam sich so sicher ist, dass er das Prinzip (1) verwerfen würde. Dieses „mehr“ muss für Putnam sicherstellen, dass man gerechtfertigt sein kann, ohne die Zustimmung der Mehrheit zu erhalten. Das ist allerdings merkwürdig. Die Mehrheit der Menschen kann sich irren, aber was sagt das über eine Rechtfertigung aus? Funktioniert – ich möchte Putnams eigene Argumentation anwenden – unser Bild der Rechtfertigung nicht eher so, dass Rechtfertigung davon abhängt, was die relevanten Menschen in meinem näheren und weiteren Umfeld dazu sagen, aber der Begriff der „Wahrheit“ nicht? Um ein Beispiel von Wittgenstein zu bringen: „Könnte man sagen ‚Ich weiß mit geschlossenen Augen die Lage meiner Hände‘, wenn meine Angabe immer oder meistens dem Zeugnis der Andern [sic!] widerspräche?“<sup>339</sup> Man möchte diese Frage wohl mit „Nein“ beantworten. Ein anderes Beispiel von Wittgenstein lautet, dass ich keine Rechtfertigung für meine Überzeugungen habe, die Napoleon betreffen, wenn meine Aussagen über Napoleon den Geschichtsbüchern widersprechen. Ich kann nicht erkennen, wie hier eine Rechtfertigung von dem Zeugnis der relevanten Personen losgelöst gedacht werden kann. Was hieße es, in dieser Situation trotzdem gerechtfertigt zu sein?

Rorty entwirft auf der Suche nach einer Antwort auf diese Frage eine ähnliche Situation. Bis auf wenige Ausnahmen sind alle Angehörigen einer Gemeinschaft der Ansicht, dass S ein wenig verrückt ist, denn er behauptet *p*. Sie hören sich seine Argumente für *p* an und versuchen, ihn erfolglos vom Gegenteil zu überzeugen. Sie bleiben aber letztlich bei ihrer Meinung, dass S nicht ganz zurechnungsfähig ist. Könnte S in diesem Fall trotz allem berechtigt sein, *p* zu behaupten? Nur dann, so Rorty, wenn es eine „natürliche Ordnung der Gründe“ gibt, die davon unabhängig sind, wie gut S vor den Angehörigen der relevanten Gruppe für *p* argumentiert.<sup>340</sup> „Natürlich könnte *p* wahr sein. S ist vielleicht der nicht anerkannte Prophet einer sozialen Bewegung oder einer geistigen Umwälzung, deren Zeit noch nicht gekommen ist. Aber *gerechtfertigt*?“<sup>341</sup> Dies ist laut Rorty nur denkbar, wenn Putnam „gerechtfertigt“ mit einem Begriff von „wahr“ verbindet, der den momentanen Kontext transzendieren können müsste. Dann könnte man der Ansicht sein, dass S

---

<sup>338</sup> Vgl. WF. S 72f.

<sup>339</sup> Wittgenstein, Ludwig: Über Gewißheit. Paragraph 502.

<sup>340</sup> Vgl. WF. S. 72.

<sup>341</sup> Vgl. WF. S. 72 (Hervorhebung im Original).

tatsächlich gerechtfertigt war, p zu behaupten, auch wenn die Mehrzahl der relevanten Sprecher ihm nicht zugestimmt hat. Wenn man das aber annimmt, steckt man wieder mitten in einem metaphysischen Bild, denn man versucht, Rechtfertigung derart zu denken, dass sie aus einer vom Menschen unabhängigen Instanz her stammt. Meiner Ansicht nach trifft Rortys Diagnose zu. So würden all die herkömmlichen Probleme im Bezug auf den platonischen Dualismus von Wissen und Meinung wiederkehren, die die Philosophiegeschichte heimgesucht haben.

Auch Putnams Hinweis darauf, dass die Ansicht der Relativisten selber voraussetzt, dass Rechtfertigung unabhängig der Mehrheitsmeinung abläuft, da sie selbst sonst nicht gerechtfertigt wären, ist meines Erachtens irreführend. Denn die meisten Menschen würden eben, wie Putnam zu Recht meint, den Relativismus nicht als gerechtfertigt ansehen. Wenn ein Relativist sich trotzdem gerechtfertigt fühlt, dann wahrscheinlich, weil er ein Netzwerk von Gleichgesinnten aufgebaut hat. Innerhalb dieses Netzwerkes kann der Relativist von Rechtfertigung sprechen, außerhalb dieses Netzwerkes kann er nur auf die „nicht anerkannte Wahrheit“ seiner Ansichten verweisen. Denn nach der Meinung der Mehrheit ist er allerdings tatsächlich nicht gerechtfertigt.

Es scheint also, dass Putnam hier „Wahrheit“ mit „gerechtfertigter Behauptbarkeit“ vermischt, wenn es um seinen Anspruch geht, was diese Begriffe leisten sollen. Rorty hingegen betont, dass etwas wahr sein kann, obwohl es nicht gerechtfertigt ist, das Umgekehrte jedoch unmöglich ist – eine Ansicht, die mit dem alltäglichen Gebrauch dieser beiden Wörter besser übereinstimmt, als Putnams Idee, dass man gerechtfertigt sein kann, obwohl einem kein relevanter Sprecher zustimmt. Denn dann muss die Rechtfertigung aus einer vom menschlichen Willen unabhängigen Instanz stammen – eine Fähigkeit, die im metaphysischen Bild dem Begriff der Wahrheit zugesprochen wird.

Putnam ist der Ansicht, dass sich Rorty nicht auf eine Faktenlage berufen kann, um seine Thesen zu untermauern. Rorty stimmt diesem Punkt zu, denn auch eine Tierart kann sich nicht auf eine Faktenlage berufen, die verhindert, dass sie ihre ökologische Nische an eine andere, besser angepasste Tierart verliert. Putnam kann sich daher laut Rorty ebensowenig auf solch eine Faktenlage berufen, um seine Ansichten zu empfehlen, ohne dem metaphysischen Bild zu verfallen. Auch Putnam wird sich an einem andauernden und unabschließbaren Gespräch beteiligen müssen.

Putnam hat hier ein Problem, weil er an einem philosophisch interessanten Begriff der Wahrheit festhalten möchte, der die kontingenten Ansichten der Sprecher übersteigt und gegen einen Relativismus absichert. Grenzbegriffe wie „Wahrheit“ und „Vernunft“ sind für Putnam notwendig, um „momentan rechtfertigbar“ und „wahr“ auseinanderzuhalten. Doch, so kann man hier als Pragmatist anmerken, solch ein Begriff von Wahrheit hat keinerlei positiven Effekt auf die Praxis, wenn sich die Frage aufdrängt, wie man in einer konkreten Situation handeln soll. Denn für Pragmatisten schwebt „Wahrheit“ nicht in irgendwelchen theoretischen Gefilden, sondern hat seinen Platz in der konkreten Praxis der Menschen. Dies kann man an Rortys Verwendung des Wahrheitsprädikates erkennen: es ist praxisorientiert und hat normativen Charakter.

Rortys These erscheint somit plausibel: Dass ein philosophisch brauchbarer Begriff von „Wahrheit“ das metaphysische Bild benötigt. Ansonsten büßt „Wahrheit“ den argumentativen Nutzen ein und wird zu einem Lob für Aussagen, denen wir zustimmen oder zu einer Warnung davor, dass man seine Überzeugungen noch einmal überdenken sollte. Dies sind auch die beiden Bedeutungen des Wahrheitsprädikates, denen Rorty nach dem Ende des metaphysischen Bildes einen positiven Nutzen zubilligt. Doch beide sind philosophisch wenig interessant. Man sollte daher keine Energien darauf verschwenden, eine Theorie über Wahrheit zu basteln.

#### 2.2.6. Linguistische Intentionen und kontrafaktische Sätze

Die erste Frage, die nun behandelt werden soll, um konkrete Unterschiede zwischen Rorty und Putnam heraus zu arbeiten, ist Putnams These, dass frühere Wissenschaftler im Irrtum waren, wenn sie die Legierung „X“ und „Gold“ nicht auseinanderhielten, da sie noch keine geeigneten Testverfahren hatten, um X von Gold zu unterscheiden.

Putnams Argumentation sieht folgendermaßen aus: In Sachen Referenz vertritt er, wie weiter oben ausgeführt, die These der sprachlichen Arbeitsteilung. Durch diese kann man sagen, dass Referenz auf der einen Seite sozial festgelegt wird, dass es aber ebenso einen „Beitrag der Umwelt“ geben muss.<sup>342</sup> Putnam schreibt über die korrekte Referenz auf Gold: „Wenn die Leute in früherer Zeit eine bestimmte Legierung als Gold akzeptiert hätten, so

---

<sup>342</sup> Vgl. RuR. S. 63 und S.71.

heißt das nicht, dass es wirklich Gold war in dem Sinne, in dem das Wort ‚Gold‘ [...] damals benutzt wurde.“<sup>343</sup> Gleich darauf schreibt er: „Sie wußten nicht, dass diese Legierung eigentlich kein Gold war. *Doch was sie mit ‚Gold‘ [...] meinten, war das gleiche, was auch wir mit ‚Gold‘ meinen.*“<sup>344</sup> Dieses Argument ist aus zwei Gründen problematisch. Denn auf der einen Seite vermischt es zwei Ebenen: Die Ebene der Verwendung eines Wortes und die Ebene der Referenz eines Wortes. Auf der anderen Seite geht Putnam ohne weiteres davon aus, dass kontrafaktische Sätze einen Wahrheitswert besitzen.

Zunächst zum ersten Problem: Putnam möchte seiner Theorie der allgemeinen Intuition gerecht werden, dass sich die Welt in bestimmten Aspekten nicht verändert, wenn sich die Beschreibungen von der Welt verändern. Doch für diesen Zweck ist sein Argument nicht geeignet, denn Putnam pendelt zwischen der „Wortverwendung“ und der „Welt“ hin und her. Putnam schreibt, dass alle bisherigen Forscher und Forscherinnen dasselbe mit „Gold“ gemeint haben, was auch wir heute meinen. Damit ist man auf der Ebene der Wortverwendung. Die Frage lautet nun, welches Wort wir benutzen, um auf etwas zu referieren. Man benutzt heute das Wort „Gold“, um sich auf den Stoff mit der Atomzahl 79 zu beziehen, und X, um die Legierung zu bezeichnen, die eine andere Atomzahl hat. Paul Forster bringt an dieser Stelle in seinem Essay *What Is at Stake Between Putnam and Rorty?* den Begriff der „linguistischen Intention“ ins Spiel. Forster schreibt, dass Putnam als Beweis für diese These anführt, dass man auch früher schon gesagt hätte, dass die Legierung X kein Gold ist, wenn man herausgefunden hätte, dass X sich bei Experimenten anders verhält als Gold. Daher war die damalige Gleichsetzung von Gold und X nicht der „linguistischen Intentionen“ der Forscher und Forscherinnen entsprechend, und sie befanden sich im Irrtum.<sup>345</sup> Putnam meint, dass alle früheren Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen nicht nach unseren heutigen, sondern auch nach ihren eigenen, damaligen Standards unbewusst und kollektiv im Irrtum waren, wenn sie X als Gold bezeichnet haben.<sup>346</sup>

Mir scheint, dass Putnam hier den Begriff „Irrtum“ im Bezug auf die Wortverwendung falsch anwendet, denn dieser Begriff beinhaltet eine Art von Verfehlung. Aber von einer Verfehlung zu sprechen, bevor geeignete Testverfahren entwickelt waren, diesen möglichen

---

<sup>343</sup> RuR. S. 82.

<sup>344</sup> RuR. S. 83 (Hervorhebung von mir, S.K.).

<sup>345</sup> Vgl. Forster, Paul D.: *What Is at Stake Between Putnam and Rorty?* In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 52, No. 3 (Sep., 1992), S. 596.

<sup>346</sup> Vgl. Ebd. S. 594ff.

Irrtum von einer möglichen richtigen Anwendung zu trennen, ist merkwürdig. Denn was kann „Irrtum“ dann mehr heißen als folgendes, nachträgliche Urteil: „Man hat damals nicht die Überprüfungsmethode angewandt, die wir heute anwenden“? Und umfassender und auf die Ebene der Wortverwendung angewandt: „Wenn die Menschen damals gewußt und geglaubt hätten, was wir heute wissen und glauben, dann hätten sie genau dasselbe Urteil gefällt wie wir heute und würden das Wort genau so verwenden, wie wir heute.“ Allerdings benötigt man hierfür keinen stärkeren Wahrheitsbegriff als Rortys „warnende“ Verwendung des Wahrheitsprädikates, das Putnam aber zu schwach erscheint.

An einer anderen Stelle schreibt Putnam: „Sicherlich ist das ‚Gen‘, das in der Molekularbiologie behandelt wird, eben jenes Gen (oder vielmehr jener ‚Faktor‘), von dem Mendel sprechen *wollte* – zweifellos ist es das, wovon zu sprechen er die Absicht gehabt haben *sollte*!“<sup>347</sup> Der Teil des Satzes nach dem Gedankenstrich ist wohl relativ unkontrovers, genau wie es unkontrovers ist zu sagen, dass die damaligen Forscher nicht wussten, dass X kein Gold ist, wir es aber heute wissen. Doch der erste Teil des Satzes ist merkwürdig. Wieso sollte man sagen, dass Mendel in Wirklichkeit über das sprechen *wollte*, was erst in unserer Zeit von Molekularbiologen „Gen“ genannt wurde? Woher – so fragt Forster im Bezug auf „Gold“ – will man wissen, was den „linguistischen Intentionen“ der Forscher und Forscherinnen entspricht, bevor nicht ein Fall aufgetreten ist, in dem sich X und Gold unterscheiden lassen? Vor diesem Ereignis gibt es keinen Grund, sich an diesem Punkt Gedanken zu machen, es gibt hier keine expliziten linguistischen Intentionen, außer vielleicht: Man wollte mit „Gold“ auf Gold referieren. Aber diese linguistische Intention ist für Putnams Vorhaben keine Hilfe. Man kann im Vorhinein also nicht feststellen, welche Ansichten damals zentral für die linguistischen Intentionen im Bezug auf Gold waren. Erst, nachdem hier ein Problem und eine mögliche Lösungsmethode aufgetreten sind, macht diese Frage Sinn.

An dieser Stelle tauchen kontrafaktische Sätze in Putnams Argumentation auf, und das zweite, oben angesprochene Problem wird akut. Ein solcher kontrafaktischer Satz wäre in diesem Zusammenhang: „Wenn die Alchemisten unsere Überprüfungsmethoden besessen hätten und folglich ‚Gold‘ von ‚X‘ hätten trennen können, hätten auch sie gesagt, dass X kein Gold ist“. Solch ein Satz hat keinen Wahrheitswert – zumindest nicht in einer Form, die

---

<sup>347</sup> VRS. S. 82 (Hervorhebung von mir, S.K.).

Putnam helfen würde. Natürlich, man kann kontrafaktische Sätze (manchmal) überprüfen, aber sobald man dies tut, handelt es sich um faktische und nicht mehr kontrafaktische Sätze. Faktische Sätze haben natürlich einen Wahrheitswert – doch es gibt kein Verfahren der Überprüfung des Wahrheitswertes, das auf kontrafaktische Sätze dieses Types anwendbar wäre.

Auf den eben angeführten kontrafaktischen Satz kann man also eigentlich nur antworten: „Vielleicht – vielleicht auch nicht!“ Damit fällt Putnams These in sich zusammen, dass frühere Forscher und Forscherinnen mit „Gold“ auf denselben Stoff referieren *wollten* wie wir heute – vielleicht wollten sie, vielleicht auch nicht. Es gibt keine Möglichkeit, diesen Satz als wahr oder falsch zu deklarieren. Im Lichte unserer Ansichten können wir rückblickend natürlich sagen, was Mendel oder der Alchemist besser hätte sagen *sollen*. Aber man sollte ihnen nicht unterschieben, dass sie eben die Theorien vertreten *wollten*, die man heute zu vertreten pflegt.

Dieses Argument möchte ich mit einem von Wittgensteins Lieblingsbeispielen verdeutlichen: dem Schachspiel. Macht es Sinn zu sagen, dass Schach bisher immer falsch gespielt worden war, da man nun der Ansicht ist, mit einem Turm auch diagonal ziehen zu können? Woher weiß man nun, dass man die *richtigen* Schachregeln gefunden hat? Und *wollte* man in Wirklichkeit immer ein anderes Spiel spielen, wenn man bisher Schach spielte? Es lässt sich natürlich debattieren, ob das Spiel nun interessanter geworden ist, nachdem man neue Züge zugelassen hat. Es lässt sich aber wohl keine sinnvolle Diskussion darüber führen, ob das Spiel vor dem Einführen der neuen Regeln vielleicht in Wirklichkeit gar kein Schach gewesen sei. Man kann im Nachhinein zwar erklären, dass man jetzt erst wisse, was richtiges Schach sei. Aber diese Aussage ist entweder der Versuch, die neuen spannenden Möglichkeiten anzupreisen, die sich einem durch die Regeländerung eröffnen, oder der Ausdruck unserer jetzigen Ansichten, nachdem diese Änderung in den Regeln in Kraft getreten ist. Beide Möglichkeiten sind Erklärungen im Nachhinein und wenig hilfreich für Putnams Versuch, den Begriff der Referenz philosophisch interessant zu machen.

Man könnte einwenden: Das Beispiel sei inadäquat, weil es sich bei Schach um ein konstruiertes Spiel handelt, bei Referenz auf Gold allerdings nicht. Doch hier muss man sehen, dass mit Wittgenstein beide Vorgänge unter den Begriff des Sprachspiels fallen. Beide laufen nach bestimmten Regeln ab, die auf gewisse Art „konstruiert“ sind. Denn das



ist der ganze Witz an Wittgensteins Sprachspielbegriff: Dass die Regeln, denen man folgt, nicht in der Welt vorgefunden und letztlich nicht durch sie gerechtfertigt werden können. So gesehen kann man die Regeln des Schachspiels und die Regeln des korrekten Referierens auf Gold analogisieren.<sup>348</sup>

Debatten wie die, ob X zu Gold gezählt werden *sollte* oder nicht, finden in bestimmten zeitlichen wie räumlichen Umständen statt, die man nicht so ohne weiteres auf unsere heutigen Umstände übertragen kann (oder umgekehrt unsere heutigen Umstände auf damalige Umstände). Hier darf man jedoch meine Umformulierung nicht übersehen. Putnam möchte von seiner realistischen Intuition sprechen, die besagt, dass auch früher X kein Gold *war*, auch wenn man es nicht herausfinden konnte (auch wenn Putnam dann auf die Ebene der „Wortbedeutung“ wechselt). Die Formulierung, „ob X zu Gold gezählt werden *sollte*“, ist eine Umformung, wie Rorty sie vornehmen würde, denn die erste Formulierung macht für Pragmatisten im Sinne Rortys wenig Sinn.<sup>349</sup> Denn der Pragmatist ist – wie Rorty im Vorwort zu *Consequences of Pragmatism* ausführt – nicht der Ansicht, dass es eine Art von Schablone für unser Sprechen geben muss. Daher fällt es ihm schwer, der realistischen These einen Sinn abzugewinnen, dass die Menschheit versuchen müsste, ihre kulturellen Standpunkte auf einen natürlichen Standpunkt hin zu übersteigen. „Natürliche Standpunkte“ sind solche, von denen man erkennen kann, welche Probleme, die sich dem Menschen aufdrängen, wesenhafte Probleme sind, die „aus der Welt“ stammen und die nicht nur durch bestimmte Sprechweisen „hausgemacht“ sind. Wie aber sollten solche „natürlichen Standpunkte“ erkannt werden? Und was wäre durch so einen Versuch gewonnen? Da es für den Pragmatisten vom Schlage Rortys das Ziel des richtigen Abbildens der Welt nicht gibt, sind die Zielsetzungen, genau wie unsere sonstigen Sprechweisen, variabel und in Veränderung begriffen. Genauer gesagt, hängt das, was als Ziel gilt, ebenso von unseren übrigen Sprechweisen ab wie umgekehrt.

Das bedeutet im konkreten Fall, dass Putnams „Frage des Realismus“ („How does mind or language hook on to the world“) für Realisten auf *eine* korrekte Art zu beantworten ist. Die von Putnam beschriebene Position des metaphysischen Realismus sucht eben so eine korrekte und vollständige Beschreibung der Wirklichkeit, die erklärt, wie Sprache und Welt

---

<sup>348</sup> Natürlich erwächst aus dieser Trennung von „Regel“ und „Welt“ daraus auch Wittgensteins Problem des Regelfolgens. Vgl. z.B.: Kripke, Saul: Wittgenstein über Regeln und Privatsprache.

<sup>349</sup> Vgl. WF. S. 356.

zusammenhängen. Für den metaphysischen Realisten ist man sich vielleicht über konkrete Sprechweisen uneinig – also welche Beschreibung der Welt die korrekte ist – das allgemeine Ziel aber – dass eine korrekte Beschreibung dieses Phänomens Not tut – ist bekannt und drängt sich einem auf, sobald man zu reflektieren beginnt – eine These, der so auch Putnam nicht zustimmen wollen würde. Allerdings kippt Putnam mit seinem internen Realismus letztlich in genau diese Ansicht hinein, die richtige Beschreibung des Problems gegeben zu haben. Rorty allerdings würde hier eine „ungebührliche Abkürzung“ nehmen.

Um dies zu erweisen, bezieht sich Putnam des Öfteren auf das Vorwort zu *Consequences of Pragmatism*. Hier könne man klar erkennen, dass Rorty relativistische Ansichten vertritt. Wie schon erwähnt ist Putnam der Ansicht, dass man hier erkennen könne, was passiert, wenn „p erscheint uns besser“ und „p ist wahr“ zusammenfallen. Rorty sagt hier in Putnams Darstellung, dass eine Verbesserung unserer Bewertungsstandards und Praktiken immer dann schon eine tatsächliche Verbesserung darstellen, wenn die Sprecher einer bestimmten Gruppe der Ansicht sind, dass es sich um eine Verbesserung handelt. Wenn die Mehrzahl der Menschen der Ansicht ist, dass wir uns auf eine bestimmte Art verhalten sollten, um zu einer „idealen Gesellschaft“ zu werden, dann habe Rortys Zugang dieser Willkür nichts entgegenzusetzen.

Meiner Ansicht nach geht es Rorty hier aber um einen anderen Punkt, auch wenn diese konkrete Stelle unglücklich formuliert ist und dadurch Putnams Deutung tatsächlich unterstützt. Ich bin der Ansicht, dass dieses Vorwort in einer Zeit geschrieben wurde, als Rortys Ansichten zu diesem Thema gerade in einer Wandlung begriffen waren. Darum interpretiere ich Rortys Darstellung im Lichte seiner späteren Entwicklung, im Gegensatz zu Putnam, der sie immer vor dem Hintergrund von Rortys frühem, „eliminativistischen Denken“ interpretiert.

Putnam stellt die Sache wiederholt so dar, dass Rorty eine Theorie über Wahrheit durch eine andere ersetzen wollen würde. Rorty habe – wie für Putnam jeder Relativist – das Problem, einen *gods eye view* einnehmen zu müssen, um seine These vorzubringen, dass es keinen *gods eye view* geben kann. Doch meiner Ansicht nach ist Putnam hier im Irrtum, weil er der Trennung von normalem und hermeneutischem Diskurs nicht genügend Beachtung schenkt. Die These, die es hier nun zu beweisen gilt, lautet: Rorty bringt keine Theorie

darüber vor, wie „Rechtfertigung“ wirklich funktioniert, und er nimmt (im Gegensatz zu Putnam) daher auch keinen *god's eye view* ein.

Rorty bespricht in diesem umstrittenen Vorwort zu *Consequences of Pragmatism* verschiedene realistische Positionen im Gegensatz zu der pragmatistischen Position, die ihm selbst vorschwebt. Der Disput zwischen diesen beiden Positionen bezieht sich für Rorty darauf, ob man versuchen sollte, eine „natürliche Ordnung der Gründe“ zu finden, die unsere kulturellen Standpunkte begründungstechnisch übersteigen. Was von diesen natürlichen Standpunkten aus erkannt werden kann, ist für eine Rechtfertigung wertvoller als das, was man von einem kulturellen Standpunkt aus erkennen kann, da man bei ersterem auf die wirkliche Wirklichkeit referieren kann.<sup>350</sup> Dies ist in anderen Worten dieselbe These, die Putnam den metaphysischen Realisten zuschreibt.

Rorty ist der Ansicht, dass der Versuch, unsere Kultur derart zu transzendieren, eine Folge des metaphysischen Bildes darstellt. Der Realist ist der Ansicht, dass es hinter all den verschiedenen Texten ein feststehendes Ziel gibt, das nicht bloß ein weiterer Text ist, sondern etwas, dem alle Texte letztlich entsprechen sollen. Das führt Rorty zu folgendem Absatz, der wiederholt von Putnam angeführt wurde, um zu zeigen, dass Rorty ganz klar ein Relativist sei:

But he [the pragmatist, S.K.] does think that in the process of playing vocabularies and cultures off against each other, we produce new and better ways of talking and acting – not better by reference to a previously known standard, but just better in the sense that they come to *seem* clearly better than their predecessors.<sup>351</sup>

Würde der Pragmatist „besser“ im Bezug auf einen „vorher bekannten Standard“ denken, dann wäre die wirkliche Welt immer noch eine Art Schablone, der all unser Denken zu entsprechen hat. Denn über das Ziel, das man „besser“ oder „schlechter“ erreichen könnte, müsste zwischen den Menschen vor und nach einer solchen Reform Einigkeit bestehen. Das Ziel, eine korrekte Beschreibung des „realistischen Problems“ zu finden, wäre dem Text entzogen. Es gäbe dann verschiedene Texte, die alle nach diesem Ziel hin bewertet würden, es gäbe eindeutige linguistische Intuitionen die Wirklichkeit betreffend, die zeigen könnten, dass und wobei wir uns mit unseren momentanen Texten im Irrtum befinden. Rorty ist aber der Ansicht, dass auch das, was als Ziel gilt mit der Veränderung der

---

<sup>350</sup> Dies beschreibt eindeutig das von mir gezeichnete „metaphysische Bild“ insbesondere These (4).

<sup>351</sup> CP. S. xxxvii (Hervorhebung im Original).

Sprechweisen variiert und das „linguistische Intuitionen“ deswegen erst im Nachhinein angegeben werden können. Wenn man ein anderes Vokabular annimmt, dann drängen sich einem keine „realistischen Fragen“ mehr auf.

Anders ausgedrückt ist „besser“ ebenso wie „wahr“ nur begrenzt hilfreich, wenn man versuchen möchte, neue Sprechweisen zu empfehlen. Die einzige Bedeutung von „besser“, die hier übrig bleibt, ist eben die, dass es besser *erscheint*. Aber – und darum geht es Rorty meiner Ansicht nach an dieser Stelle genau so wie Putnam – das ist von geringem argumentativen Nutzen. Denn in Diskussionen wird man mit weiteren Argumenten untermauern müssen, warum man der Ansicht ist, dass diese Ansicht „besser“ sei als jene. Anders gesagt wird man versuchen müssen, die eigene Ansicht vor anderen Menschen zu rechtfertigen. Der Begriff der Wahrheit ist hierbei wohl wenig hilfreich, wie Rorty betont. Es wäre jedoch für Rortys Vorhaben besser gewesen, wenn er von solchen Formulierungen (derer es einige gibt) Abstand genommen hätte. Einen immer größer werdenden Abstand kann man aber ab *Kontingenz, Ironie und Solidarität* in Rortys Schriften ohnehin deutlich wahrnehmen. Das ist wohl auch der Grund, warum Putnam sich bei seinen Relativismusvorwürfen stets auf diese eine Stelle aus *Consequences of Pragmatism* bezieht.

Aus dem bisher Gesagten zeigt sich, warum wir laut Rorty auch ohne den von Putnam vorgeschlagenen Grenzbegriff einer idealen und transkulturellen Vernunft auskommen, ohne dem Relativismus zu verfallen. Für Rorty ist diese Idee letztlich von der Hoffnung beseelt, Gott würde – wenn es ihn gäbe – mit uns zufrieden sein. Rorty schreibt dazu, wie mir scheint, zu Recht: „Die Aussage, wir hätten noch einen langen Weg vor uns und unsere heutigen Auffassungen sollten nicht in Erz gegossen werden, ist zu seicht, als dass man sie durch die Setzung von Grenzbegriffen absichern müßte.“<sup>352</sup> Was soll so ein idealer Grenzbegriff oder der „interne Realismus“ als Ganzes sonst leisten, außer wiederum ein Versuch zu sein, dem Begriff des *god's eye view* doch irgendwie einen Sinn zu geben?

Wie sich gezeigt hat, ist im Fall der Referenz auf Gold in einem naturwissenschaftlichen Umfeld der Unterschied zwischen Rorty und Putnam programmatischer Natur und eher gering: Rorty meint bloß, man sollte hier nicht von einem „Irrtum“ aller bisherigen Forscher und Forscherinnen sprechen. Problematisch wird Putnams, aus den Naturwissenschaften entlehnte Erklärungsstruktur erst wirklich, wenn er versucht, sie auch auf philosophische

---

<sup>352</sup> SO. S. 22f.

Begriffe anzuwenden, die laut Rorty auf gänzlich verschiedene Weise verwendet werden, als die Begriffe in den Naturwissenschaften.

#### 2.2.7. Das Element der Überredung

Putnam ist der Ansicht, dass seine Position des „internen“ (oder später die des „direkten“) Realismus vor Problemen schützt, die mit Rortys Positionierung virulent werden. Es hat sich gezeigt, dass dies bei zentralen und von Putnam selber angesprochenen Problemen nicht stimmt. Putnams Position kann im Kampf gegen einen Relativismus nicht mehr leisten als Rortys Position. Warum jedoch erscheint Putnams Argumentationsweise auf den ersten Blick überzeugend?

Die Überzeugungskraft liegt meines Erachtens darin, dass Putnams philosophische Diskussion über Referenz in naturwissenschaftlicher Terminologie stattfindet. Es ist den Naturwissenschaften eigen, dass sie (die meiste Zeit) ein „normaler Diskurs“ im Sinne Rortys sind. Es ist sehr klar, was als Forschungsergebnis gilt und welche Überprüfungsmethoden angewandt werden müssen. In einer experimentellen Situation spielt eine „unabhängige Instanz“ namens „Welt“ eine wichtige Rolle. Wenn es darum geht zu bestimmen, welche Atomzahl Gold hat oder ob Wasser die Struktur von  $H_2O$  hat, dann wird die Aussage „Mir scheint es richtig zu sagen, dass die Atomzahl 79 lautet, aber sehen wir, was die anderen Forscher sagen“ oder „Wir glauben, dass Wasser tatsächlich  $H_2O$  ist“ als Begründung nicht funktionieren. Man ist sich vor der Untersuchung einig, was als stichhaltiges Ergebnis gelten wird. An dieser Stelle von Interpretation zu sprechen, ist einfach falsch, so wird dieses Sprachspiel nicht gespielt. Die vom menschlichen Willen unabhängige Welt spielt hier eine wichtige Rolle im Prozess der Wahrheitsfindung. Solcherart ist das Bild der Naturwissenschaften und Rortys Position unterscheidet sich hierbei, wie wir gesehen haben, nicht viel von Putnams Ansichten.

Worin sich die Positionen unterscheiden, ist folgendes: Putnam nimmt an, dass man über Wasser als  $H_2O$  sprechen muss, weil Wasser nun einmal  $H_2O$  ist. Rorty nennt dies eine Pseudoerklärung.<sup>353</sup> Es ist zwar der Fall, dass im Sprachspiel der Physik der Verweis auf Teilchen, die vom menschlichen Geist unabhängig sind, eine wichtige Rolle spielen, es ist

---

<sup>353</sup> Vgl. ORT. S. 5.

laut Rorty jedoch nicht der Fall, dass diese Teilchen unsere Sprachpraxis namens „Physik“ begründen und mit Bedeutung aufladen können. Die Aussagen über geistesunabhängige Teilchen – oder auch über Dinosaurier, um Rortys Beispiel in Erinnerung zu rufen – die es „nun einmal gibt“ machen erst im Rahmen der Sprachpraxis Sinn, sie können sie aber nicht begründen.<sup>354</sup>

Anders ausgedrückt: Worin sich Rorty und Putnam metaphilosophisch im Beispiel der Referenz auf Gold unterscheiden, ist folgendes: Putnam möchte einen einzelnen, normalen Diskurs annehmen, der letztlich mit allen anderen Diskursen kommensurabel ist. Sein interner Realismus verspricht zwar etwas anderes, doch um ihn als philosophische Position durchhalten zu können benötigt Putnam, wie wir gesehen haben, einen *gods eye view*. Das bedeutet: Es gibt eine richtige Beschreibungsweise der Welt, nämlich mit verschiedenen Begriffsschemata und regulativen Begriffen. Rorty auf der anderen Seite ist nicht der Ansicht, dass es solch einen einzelnen, normalen Diskurs gibt, in den sich alle anderen Diskurse übersetzen lassen. Rortys Punkt ist lediglich, dass sich hierbei der normale Diskurs nicht so weit ausdehnt, wie Putnam meint. Deswegen wählt Rorty auch gänzlich andere Beispiele, um seine Argumente zu unterlegen, nämlich eine argumentative Gesprächssituation. In Gesprächen reichen einzelne Sätze und der Hinweis, dass sie „richtig mit der Welt abgestimmt sind“ oder „den momentanen lokalen Kontext transzendieren“ nicht aus. Man kann die persuasive Ebene hier nicht außer Acht lassen, wovon auch die Philosophiegeschichte selbst zeugt. Denn es kommt nicht oft dazu, dass Philosophen sich nur durch ein „realistisches“ oder durch ein „transzendentes Argument“ und dem damit verbundenen Hinweis auf eine Notwendigkeit überzeugen lassen. Denn diese Argumentationen, wie auch Putnam sie vorbringt, stellen in Gesprächssituationen genau genommen einen dogmatischen Begründungsabbruch dar, da sie den Konsens schon voraussetzen, den sie erzeugen wollen. Hingegen bei der Bestimmung, ob dieses Metall nun Gold ist oder ob Wasser H<sub>2</sub>O ist, funktioniert dieses Vorgehen sehr gut, da der gemeinsame Konsens, ein normaler Diskurs, zu großen Teilen bereits vorhanden ist.

---

<sup>354</sup> Vgl. Kapitel 2.1.4. dieser Arbeit und was dort über „Dinosaurier“ und „Tennis“ gesagt wird.

Um diesen Unterschied zu erkennen, stelle man sich eine Diskussion zwischen Putnam und dem von ihm so oft bemühten „rationalen Faschisten“ vor.<sup>355</sup> Putnam wirft dem Faschisten (zu Recht, wie auch Rorty betont) vor, moralisch verwerfliche Ansichten zu vertreten. Doch, wie Rorty wohl hinzufügen würde, obwohl ein Faschist verachtenswerte moralische Ansichten vertritt, kann man ihm nicht vorwerfen, dass seine Ansichten inkohärent sind. Putnam möchte jedoch sagen, dass es sich hier um eine inkohärente Position handelt. Als Argument führt Putnam an, dass der Faschist den regulativen Prinzipien, die die Menschen als denkende Wesen leiten, zuwider handelt. Seine Ansichten scheinen der momentanen Mehrheit nicht nur verwerflich zu sein, sondern sie *sind* es tatsächlich. Es ist aber nicht leicht zu sehen, welchen argumentativen Mehrwert diese Feststellung in einer Diskussion haben kann. Der Faschist wird erwidern: „Natürlich sagst du das, denn deine Weltsicht ist falsch. Du und die Mehrheit dieser Kultur glauben zwar, dass faschistische Ansichten verwerflich sind, aber ihr habt euch getäuscht. Denn *in Wirklichkeit ist* es so und so.“ Der Faschist kann sich hier eben so gut oder schlecht wie Putnam selbst auf eine „fact of the matter“ und auf eine Rechtfertigung, unabhängig von der Mehrheitsmeinung, berufen. Wenn Putnam tatsächlich antwortet, wie es seine Schriften zu diesem Thema nahelegen, wird er in dieser Situation sein Ausgangsargument wiederholen und leicht variieren. Er wird zum Beispiel sagen, dass der Faschist unrecht hat, denn er habe nicht gesehen, dass die regulativen Begriffe Vernunft und Wahrheit seine faschistischen Ansichten als inkohärent deklarieren. Darauf kann der Faschist sein Ausgangsargument variieren und antworten, dass Putnams Fehleinschätzung darüber, wie sich die Dinge *wirklich* verhalten, ihn zu dieser falschen Aussage führen, und er ein falsches Verständnis davon hat, was als „vernünftig“ angenommen werden kann.

Putnams Beispiele mit Gold und H<sub>2</sub>O sind überzeugend, denn sie sind von Anfang an perspektivisch. Ihre eigentliche Überzeugungskraft liegt in einer rhetorischen Perspektivenverschiebung. Denn Putnam setzt voraus, dass seine wissenschaftlichen Beispiele etwas Paradigmatisches über das Vorgehen in der Philosophie aussagen und, dass „Vernunft“ und „Wahrheit“ der Diskussion offensichtlich entzogen sind, weil sie die Vorraussetzung für solch eine argumentative Auseinandersetzung allererst bereitstellen.

---

<sup>355</sup> Man könnte nun erwidern, dass in den Beispielen ein Ungleichgewicht liegt, denn hier besteht ein Sprung der Ebenen. Die Frage, wie man Gold identifizieren kann, ist von anderer Art als die Frage, wie man Faschisten die Stirn bieten kann. Da Putnam aber die Fakt/Wert Dichotomie nicht beibehalten will, stammt dieser schnelle Wechsel von Gold auf Faschisten aus Putnams Texten selber. Vgl. VRS. S. 201-219.

Wenn man aber das Beispiel des Gespräches wählt, dann sieht man, dass hier ein Verweis darauf, „wie die Dinge *wirklich* liegen“ wenig hilfreich ist. Und das ist Rortys zentraler Punkt. Rortys Beispiele sind aus diesem Grund stets solche von argumentativen Auseinandersetzungen. Vielleicht ist Philosophie eben nicht oder nicht ausschließlich, wie die korrekte Referenz auf Gold oder H<sub>2</sub>O in den Naturwissenschaften zu verhandeln. Rorty meint, dass man nicht versuchen sollte, einen normalen Diskurs, der in diesem Fall den exakten Naturwissenschaften nachempfunden ist, zu verabsolutieren. Denn in wichtigen anderen Gebieten ist eine derartige Nachbildung einfach nicht hilfreich, im schlimmsten Fall treten hartnäckige philosophische Dualismen auf, die dann mit „transzendentalen Argumenten“ zum Schweigen gebracht werden müssen.

Deswegen ist Rorty auch folgender Ansicht:

I shall be arguing that what philosophers have described as the universal desire for truth is better described as the universal desire for justification. The grounding premise of my argument is that you cannot aim at something, cannot work to get it, unless you can recognize it once you have got it.<sup>356</sup>

Damit verweist Rorty auf den Umstand, dass vor allen in den politischen und moralischen Gebieten, um die es ihm genauso wie Putnam geht, kein solch umfassender gemeinsamer Rahmen wie in den Naturwissenschaften vorhanden ist, der bestimmt, was „Wahrheit“ eigentlich ausmacht. In der gerade geführten, virtuellen Diskussion zwischen Putnam und dem Faschisten, verweisen beide Seiten darauf, dass es so einen Rahmen eigentlich schon gibt, die andere Seite nur nicht in der Lage ist, ihn zu erkennen. Dies führt zu einem Begründungsabbruch, den Wittgenstein in eindrucksvolle Worte gekleidet hat: „Wo sich wirklich zwei Prinzipien treffen, die sich nicht miteinander aussöhnen können, da erklärt jeder den Andern [sic!] für einen Narren und Ketzer.“<sup>357</sup>

Rorty gibt also zu, dass er dem Faschisten letztlich nicht so etwas wie „zwingende philosophische Argumente“ vorlegen kann, warum seine eigene demokratische und liberale Ansicht richtig ist. Aber Putnam ist dazu ebensowenig in der Lage, da es so etwas wie „zwingende philosophische Argumente“ – modelliert nach dem Vorbild naturwissenschaftlicher Erkenntnisansprüche – nicht gibt.<sup>358</sup> Rorty fährt fort:

---

<sup>356</sup> Rorty, Richard: *Universality and Truth*. In: Brandom, Robert (Hg.): *Rorty and his Critics*. S. 2.

<sup>357</sup> Wittgenstein, Ludwig: *Über Gewißheit*. Paragraph 611.

<sup>358</sup> Vgl. WF. S. 75.



[...] As I see it, the yearning for unconditionality - the yearning which leads philosophers to insist that we need to avoid "contextualism" and "relativism" – is, indeed, satisfied by the notion of truth. But this yearning is unhealthy, because the price of unconditionality is irrelevance to practice. So I think the topic of truth cannot be made relevant to democratic politics, and that philosophers devoted to such politics should stick to that of justification.<sup>359</sup>

Es ist Rortys erklärtes Ziel, die liberale Demokratie philosophisch zu unterstützen, und wenn man dieses Ziel verfolgt, sollte einem das Beispiel des Gesprächs näherliegen als Beispiele über korrekte Referenz. Und in solchen Gesprächen, wie beispielsweise die Politik eines ist, haben Begriffe wie „Wahrheit“ oder „Vernunft“ begründungstechnisch eine andere Reichweite und Bedeutung. Dieses Problem kann man an dem beispielhaften Dialog zwischen Putnam und dem Faschisten erkennen. Natürlich nennen beide ihre je eigene Ansicht „wahr“ und „vernünftig“. Das sagt aber noch nicht mehr, als dass sie an das glauben, was sie sagen. Mit dieser Feststellung ist wenig gewonnen. Letztlich verfügen die beiden Seiten aber nicht über einen gemeinsamen Nenner, auf den sie ihre Aussagen bringen können. Und da dieser Nenner einfach nicht vorhanden ist, helfen diejenigen Begriffe wenig, die solches behaupten. „Wahrheit“, „Rationalität“ und „Vernunft“ sind solche Begriffe. Der Streitpunkt zwischen Putnam und Rorty ist daher letztlich, welche Rolle „besser“ und „schlechter“ unter solchen Umständen spielen. Putnam möchte die Möglichkeit wahren zu erklären, dass Faschismus „vernünftig besehen“ moralisch schlechter ist als Demokratie. Rorty ist derselben Ansicht, möchte jedoch bestreiten, dass diese Feststellung viel weiterhilft. Denn den Demokraten wird sie einleuchten – sie verfügen über einen annähernd gleichen Rahmen, über ein annähernd gleich gewobenes *web of beliefs*, Faschisten werden sich jedoch durch den Hinweis auf „Wahrheit“ oder „Vernünftigkeit“ wenig beeindrucken lassen.

Wenn man exakte Wissenschaft als paradigmatisch für philosophische Argumentation heranzieht, dann sind sich die Forschenden einig darüber, was als „fact of the matter“ gilt und was als Bestätigung oder als Falsifizierung einer Theorie gilt. Dieses Vorgehen ist aber nicht verallgemeinerbar. Putnam kann sich aber auf politisch-ethischem Boden ebensowenig auf einen „fact of the matter“ berufen wie Rorty. Denn im Vorhinein ist noch nicht klar, was als „fact of the matter“ oder als linguistische Intention gilt, wenn man nicht annimmt, dass es einen normalen Diskurs gibt, auf den alle anderen Diskurse

---

<sup>359</sup> Rorty, Richard: *Universality and Truth*. In: Brandom, Robert (Hg.): *Rorty and his Critics*. S. 2.

hinkonvergieren. Wenn man das Gespräch als paradigmatisches Beispiel heranzieht, wie Rorty vorschlägt, dann wird sich erst im Laufe dieses Gespräches zeigen, was weiterhin als gemeinsame Basis dienen kann. Wenn sich jedoch Gesprächspartner treffen und jeweils ihre eigenen, kontingenten Ansichten als „Faktenlage“ heranziehen, dann wird das Gespräch nicht erfolgreich verlaufen sondern zu einer ideologisch aufgeladenen Predigt. Dann treffen zwei „Faktenlagen“, man könnte sagen zwei „Welten“, aufeinander.

Putnam versucht also, durch ganz bestimmte Beispiele und seinen Verweis auf Begriffe wie „Wahrheit“ oder „Vernunft“, einen normalen Diskurs durch ein „transzendentes Argument“ zu verabsolutieren. Dieser Versuch zeigt sich daran, dass man Begriffe zur Letztbegründung heranzieht, die eine gemeinsame argumentative Logik unterstellen. Dann geht man schon von vorne herein davon aus, dass sich alle Beiträge zu einem Gespräch kommensurabel machen lassen werden. Es war dem gegenüber nicht Rortys Ziel, einen normalen Diskurs zu verabsolutieren, wie Putnam des Öfteren suggeriert. Er wollte nicht erklären, welche Begriffe nun wirklich auf die tatsächliche Faktenlage referieren. Er wollte die Philosophie nicht dem Beispiel der exakten Wissenschaften oder der Logik nachbilden. Er wollte in dieser Situation ein bildender Philosoph sein, das Gespräch am Leben erhalten und aufzeigen, dass das bisher Gesagte nicht alles gewesen sein kann. Rorty versucht nicht, wie Putnam meint, einen normalen Diskurs durch einen anderen zu ersetzen, sondern er stellt Putnams normalem Diskurs seinen hermeneutischen ergänzend an die Seite.

Die überstarke Konzentration auf Wahrheit, die für Rorty vor allem in der Philosophie noch vorherrscht, sei ein Gesprächstopper. „Das ist die Wahrheit!“ funktioniert in der Philosophie wie „Gott hat es befohlen!“ für Gläubige Christen. Dies ist meiner Ansicht nach letztlich der Grund, warum Rorty Putnams „transzendentes Argument“, dass man Begriffe wie „Wahrheit“ und „Vernunft“ voraussetzen muss, um unsere Sprech- und Denkweisen erklären und aufzuklären zu können, nicht zustimmen kann. Denn dies ist immer noch ein Begriff von „Wahrheit“ als einem Gesprächstopper, der das unvorhersehbare Wuchern der Möglichkeiten einzudämmen versucht. Meiner Ansicht nach ist ein Pragmatismus, wie Rorty ihn vertritt, aus diesem Grund „die Gerechtigkeit“: Denn Rorty versucht mit aller philosophisch argumentativen Kraft, auf solche Gesprächstopper zu verzichten.

### 2.2.8. Fließende Dualismen

Vielleicht könnte man den „Grenzbegriff der Wahrheit“ fallen lassen? Vielleicht muss man sich in der Philosophie mit weniger unlösbaren Problemen herumschlagen, wenn man es täte? Es ist nämlich nicht leicht zu sehen, warum die Aufgabe der platonischen Trennung von Wissen und Meinung, die Rorty plant, so notwendig in einen selbstwiderlegenden Relativismus führen soll, wie Putnam suggeriert. Ich bin der Ansicht, dass Putnams Argumente gegen den Relativismus sehr stichhaltig sind, vorausgesetzt, es gibt wirklich Relativisten, die behaupten, was Putnam ihnen zuschreibt.<sup>360</sup> Hier ist es ein Problem, dass Putnam nie genau deklariert, was Relativismus für ihn bedeutet, und dass er auch meist nur Rorty und „die französischen Philosophen“ unter dieser Bezeichnung subsumiert. Wenn es Relativisten im Sinne Putnams geben sollte, dann halte ich seine Argumente für sehr stark gegen diese Position. Für Rorty sind sie jedoch – so möchte ich meinen – kein Problem.

Putnam scheint der Überzeugung zu sein, dass Rorty jedweden Begriff von Erkenntnis eliminieren oder zumindest relativieren möchte, genau wie er der Ansicht ist, Rorty sei ein „end-of-philosophy philosopher“<sup>361</sup>. Doch Rorty vertrat diese Ansichten nicht. Auf der einen Seite wollte er nicht *jeden* Begriff von Erkenntnis und Wahrheit zerstören oder relativieren, sondern nur den platonischen Sinn dieser Begriffe. Damit zusammenhängend wollte Rorty auf der anderen Seite auch nicht „die Philosophie“ beenden, sondern die Philosophie als ein „Fach“ übersteigen. Dieses, vom metaphysischen Bild inspirierte Vorhaben, benennt Rorty auch mit „Philosophie mit großem P“<sup>362</sup>. Diese Art von philosophischem Vorgehen wollte Rorty beenden, nicht jedoch „die Philosophie“ als Disziplin, wie Putnam manchmal suggeriert. Denn er schreibt schon im *Spiegel der Natur*, dass „Philosophie“ ein unglaublich vielschichtiges Unternehmen bezeichnet, etwas das man unmöglich beenden könnte.<sup>363</sup>

Um Rortys Position plausibler zu machen, möchte ich darauf hinweisen, dass die platonische Trennung von Wissen und Meinung eine sehr spezielle philosophische These darstellt. Es ist nicht der Fall, dass man „Wissen“ überhaupt verneinen möchte, wenn man

---

<sup>360</sup> Ein Kandidat wäre vielleicht der frühe Feyerabend, aber selbst diese These scheint gewagt. Putnam ist sich dessen wohl bewusst, denn immer, wenn er die relativistische Position beschreibt, nimmt er Abstand von konkreten Beispielen und verbleibt bei allgemeinen Wendungen wie „der Relativist sagt...“. Vgl. RHF. S. 21ff.

<sup>361</sup> Vgl. WL. S. 296.

<sup>362</sup> Vgl. CP. Introduction und Nielsen, Kai: *Richard Rorty*. In: Shook, John R. & Margolis, Joseph: *A Companion to Pragmatism*. 127-138.

<sup>363</sup> Vgl. SDN. S. 426.

den platonischen Dualismus nicht mehr vertreten möchte. Das Problem bei diesem platonischen Begriff von Wissen ist, dass er überstark ist. Wie dargestellt, hat laut Rorty dieser Begriff von Wissen seine Wurzeln in der Antike, in der „Wissen“ als das richtige Erfassen der ewigen Gegenstände gedacht wurde. Zu dieser Zeit trat auch die Zuschauertheorie der Wahrheit auf. Dieses „innere Sehen“ passiert passiv, rein hinnehmend. Etwas zu wissen bedeutet für Platoniker, dass man etwas Ewiges, etwas Notwendiges erkannt hat. Dieses Bild hat sich laut Rorty in der Philosophie bis heute erhalten: „The positivists agreed with Plato that to have knowledge was to see things under the aspect of eternity, and they then argued that only natural science could do that.“<sup>364</sup> Daraus resultierte letztlich auch die Trennung in „harte“ und „weiche“ Wissenschaften. Diese Trennung vermittelt die Ansicht, dass bestimmte Zugangsweisen zur Wirklichkeit diesen Aspekt der Ewigkeit einfangen können – hier ist Wissen im philosophischen Sinn des Wortes möglich – während andere Zugangsweisen dies nicht können.

Dieses „platonische Konzept“ von Erkenntnis ist jedoch sehr weit von dem entfernt, wie wir „Wissen“ im Alltag tatsächlich anwenden. Rorty ist der Ansicht, dass die Philosophie der letzte große Hort dieser veralteten Sichtweise bezüglich Erkenntnis, Wissen und Wahrheit darstellt. Vor allem durch die Naturwissenschaften haben wir gelernt, Wissen als eine Ansammlung gut gesicherter, aber dennoch revidierbarer Aussagen zu betrachten. Im Grunde genommen will Rorty meiner Ansicht nach genau dieses Verständnis von „Wissen“ in der Philosophie verbreiten, das auch schon von anderen Philosophen, wie zum Beispiel Quine, Kuhn oder Feyerabend, vorgeschlagen wurde.

Wenn man Putnams Einwände gegen Rortys Vorschlag, den platonischen Dualismus von Wissen und Meinung fallen zu lassen, verallgemeinert, führt dies zumeist zu einer Variation der folgenden Aussage: „Wenn es keine Trennung von Wissen und Meinung mehr gibt, wie soll dann Geschichtsschreibung (oder Rechtssprechung, oder Wissenschaft, etc.) noch funktionieren? Denn geschichtliche Berichte über das Weltgeschehen tragen nicht den Charakter von Meinungen. Rortys Ansicht ist also kontraintuitiv.“

Man nimmt hier allerdings stillschweigend an, dass Rorty *jedes* Konzept von „Wissen“ und „vernünftiger Erkenntnis“ verabschieden möchte, wenn er sich gegen die platonische Unterscheidung zwischen Wissen und Meinung ausspricht. Keine Aussage könnte dann als

---

<sup>364</sup> Rorty, Richard: *Dewey and Posner on Pragmatism and Moral Progress*. In: The University of Chicago Law Review. Volume 74, No. 3. S. 927.

besser begründet gelten als jede andere Aussage. Rortys Vorhaben stünde dann quasi unter dem Motto: „Wo Wissen war, soll Meinung werden“. Es ist jedoch nicht einzusehen, warum das der Fall sein sollte. Denn Rorty hat nie behauptet, „Meinung“ anstelle von „Wissen“ setzen zu wollen. Er wollte nicht den platonischen Dualismus nach einer Seite hin auflösen, sondern den ganzen Dualismus verabschieden. Ähnliches schreibt Rorty über die Entgegensetzung von „Finden“ und „Erfinden“ und den Dualismus von „Schema“ und „Inhalt“. Er möchte, so betont Rorty wiederholt, nicht von „erfinden“ sprechen, wo zuvor von „finden“ die Rede war oder von „Schema“, wo zuvor von „Inhalt“ gesprochen wurde, sondern er möchte diese Dualismen überhaupt nicht mehr verwenden.<sup>365</sup> Putnam tut jedoch genau dies. Denn, um die bisherigen Argumente zusammenzufassen, Putnam versucht mit seinem internen Realismus Begriffe so zu denken, dass sie gefunden und zugleich erfunden werden. Diese Überbrückung des Dualismus von Finden und Erfinden durch eine Art von „transzendentelem Argument“ hält Putnam für nötig, weil er am Begriff des Begriffsschemas festhält – einem, wie Rorty betont, wenig hilfreichen Verständnis von Sprache.

Aus Rortys Argumentation resultiert also *nicht*, dass nur noch „bloße Meinung“ übrig bleibt, wo vorher die Suche nach „sicherem Wissen“ war, sondern, dass wir uns aus anderen Gründen berechtigt fühlen sollten, von Wissen zu sprechen. Meiner Ansicht nach war es Rorty darum zu tun, die Idee der Unveränderlichkeit und damit der Zeitlosigkeit aus unseren philosophischen Begriffen von Wissen und Wahrheit zu streichen. Deswegen meint Rorty auch in seiner Antwort auf Putnam, dass es ihm nie darum ging, die „normalen Verwendungsweisen von Wörtern wie ‚erkennen‘, ‚objektiv‘, ‚Tatsache‘ und ‚rationaler Grund‘ zu verändern“, viel mehr ging es ihm darum „dass wir [Philosophen und Philosophinnen, S.K.] weiterhin so reden wie der gemeine Mann und zugleich eine philosophische Erläuterung dieser Redeweise anbieten, die sich vom Angebot der Tradition des Realismus unterscheidet.“<sup>366</sup>

Das metaphysische Bild prägt laut Rorty nach wie vor die Verwendung des Begriffes „Wissen“ wie auch des Begriffes „Wahrheit“ in der Philosophie. Im Alltag ist die Bedeutung allerdings eine andere als die platonische Bedeutung, die in den philosophischen Disputen oftmals auftaucht. Unter anderem aus diesem Grund entfernte sich die gegenwärtige

---

<sup>365</sup> Vgl. PSH. S. xxii und WW. S. 76f.

<sup>366</sup> WF. S. 65.

analytische Philosophie laut Rortys Diagnose von der übrigen Kultur und wurde mehr und mehr uninteressant – ein Umstand, dem Rorty entgegenwirken möchte. Denn die Probleme, die Putnam wie Rorty ansprechen, vorrangig Probleme von Ethik und Moral, sind nach wie vor für alle Menschen interessant, nicht nur für einige Philosophen, die sich eine bestimmte Art zu sprechen zugelegt haben. Aus diesem Grund versucht Rorty, neue philosophische Erläuterungen alltäglicher Sprechweisen zu geben und nicht, den platonischen Dualismus von Wissen und Meinung in Richtung der Meinung aufzulösen.

Die Begriffe von „Wissen“ und „Wahrheit“ sagen laut Rortys Vorschlag nichts mehr über Notwendigkeiten aus, die, einmal erkannt, unser Denken leiten. Es verhält sich eher wie bei Quines „web of belief“, einer unheimlich starken Konzeption, um den Eindruck „ontologischer Klüfte“ zu beseitigen.<sup>367</sup> „Wissen“ unterscheidet sich nach Quine graduell von „Meinung“. In den Bereich des Wissens fallen solche Sätze, von denen viele andere Sätze abhängen. Wir können uns nur schwer vorstellen, dass diese Sätze revidiert werden müssten. Bei Sätzen der Meinung können wir uns das leichter vorstellen, von ihnen hängt weniger ab. Wenn sich jedoch das gesamte „web of belief“ mit der Zeit ändert, dann können solche gewussten Sätze irgendwann ebenso in Zweifel gezogen werden wie Sätze der Meinung.<sup>368</sup> Oder wie es Wittgenstein in *Über Gewißheit* ausdrückt:

Man könnte sich vorstellen, dass gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten; und dass sich dies Verhältnis mit der Zeit änderte, indem flüssige Sätze erstarrten und feste flüssig würden.<sup>369</sup>

Auch hier tritt keine „ontologische Kluft“ zwischen „Wissen“ und „Meinung“ auf. Und auch bei Wittgenstein verschwindet der Begriff des Wissens nicht, nur weil er nicht im platonischen Sinne gedeutet wird. Das sieht auch Putnam, der den späten Wittgenstein deshalb gegen den Vorwurf des Kulturrelativismus verteidigt.<sup>370</sup> Ich bin deswegen der Ansicht, dass man Rorty mit dieser Argumentation von Putnam gegen Putnam verteidigen kann. Für mein Argument ist es unwichtig, ob man Putnams Deutung von Wittgenstein

---

<sup>367</sup> Vgl. Quine, Willard Van Orman; Ullian, Joseph Silbert: The web of belief.

<sup>368</sup> Das ist eine der Pointen, die Quine vorbrachte, als er anhob, die beiden Dogmen des Empirismus zu zerstören. Vgl. Quine, Willard van Orman: *Two Dogmas of Empiricism*. In: Quine, Willard van Orman: *From a logical Point of view*. S. 20-46.

<sup>369</sup> Wittgenstein, Ludwig: *Über Gewißheit*. Paragraph 96.

<sup>370</sup> Vgl. RP. S. 158ff, besonders S. 168ff.

zustimmt. Worauf ich hinauswill ist dies: Wenn Putnam das Folgende über Wittgenstein sagt, dann kann er nicht zugleich über Rorty sagen, was er sagt, ohne inkonsistent zu sein.

Putnam ist der Ansicht, dass manche Paragraphen in Wittgensteins *Über Gewißheit* suggerieren, dass er ein Kulturrelativist gewesen sei.<sup>371</sup> Namentlich die Paragraphen, in denen er die Ansicht vorbringt, dass man letztlich keine Gründe anführen kann, um andere Kulturen oder Sprachspiele zu kritisieren. Am berühmtesten sind hierbei die folgenden Paragraphen:

609. Angenommen, wir träfen Leute, die das nicht als triftigen Grund betrachteten. Nun, wie stellen wir uns das vor? Sie befragen statt des Physikers etwa ein Orakel. (Und wir halten sie darum für primitiv.) Ist es falsch, dass sie ein Orakel befragen und sich nach ihm richten? – Wenn wir dies „falsch“ nennen, gehen wir nicht schon von unserm Sprachspiel aus und *bekämpfen* das ihre?

610. Und haben wir recht oder unrecht darin, dass wir's bekämpfen? Man wird freilich unser Vorgehen mit allerlei Schlagworten (slogans) aufstützen.

611. Wo sich wirklich zwei Prinzipien treffen, die sich nicht miteinander aussöhnen können, da erklärt jeder den Andern [sic!] für einen Narren und Ketzer.

612. Ich sagte, ich würde den Andern „bekämpfen“, - aber würde ich ihm denn nicht *Gründe* geben? Doch; aber wie weit reichen die? Am Ende der Gründe steht *Überredung*. (Denke daran, was geschieht, wenn Missionare die Eingeborenen bekehren.)<sup>372</sup>

Wittgenstein selber nimmt hier, so betont Putnam, kritisierende Wertungen vor. Denn Wittgenstein meint, dass er andere Sprachspiele bekämpfen würde, wenn ihm dies richtig erschiene. Wittgenstein legt hier also keinen „relativistischen Gleichmut“ an den Tag. Putnam fährt fort und klingt fast wie Rorty, wenn er meint, dass die Physik nur im Anbetracht ihrer Zielsetzungen „vernünftig“ genannt werden kann. Aber diese Vernünftigkeit entsteht erst innerhalb eines Sets von Regeln, sie ist nicht Ursache für unsere Physik. Das Leben der Menschen ist, so Putnam, nicht das empirische Manifest einer transzendentalen, kantischen Vernunft.<sup>373</sup> Daher sind Sprachspiele selber, wie Wittgenstein meint, weder vernünftig noch unvernünftig, sie bauen nicht auf der Vernunft als Fundament

---

<sup>371</sup> Vgl. RP. S. 170f.

<sup>372</sup> Wittgenstein, Ludwig: *Über Gewißheit*. Paragraph 609-612.

<sup>373</sup> Vgl. RP. S. 174ff.

auf.<sup>374</sup> Kann man das, so fragt sich Putnam, annehmen, ohne Relativist zu werden? Denn führt diese Ansicht nicht dazu zu sagen „Das Orakelwesen ist vielleicht in ihrem Sprachspiel wahr, aber nicht in unserem?“ Das wäre genau der Kulturrelativismus, den Putnam bei Rorty anprangert.

Doch Putnam hat hier eine Lösung parat. Es ist nämlich ein sprachlicher Unterschied, ob ich sage „Es gibt einen Gott“ und „Es ist in diesem Sprachspiel wahr, dass es einen Gott gibt“. Die zweite Formulierung, die ein Relativist verwenden würde, verwenden wir im Alltag nicht. Zu sagen, etwas sei wahr in einem Sprachspiel aber vielleicht nicht in einem anderen, heißt aus den betrachteten Sprachspielen aussteigen. Aber das ist etwas anderes, als ein Sprachspiel tatsächlich zu spielen. Wenn man „wahr“ relativieren wollte, dann hieße das, aus dem Sprachspiel aussteigen, in dem dieser Begriff von „Wahrheit“ verwendet wird. Dann würden wir dieses Spiel aber nicht mehr spielen. Wenn man das Sprachspiel allerdings spielt, dann ist einem diese relativierende „Metaposition“ verwehrt. Man kann aber laut Wittgenstein weder denken noch sprechen, wenn man nicht einige Propositionen als unumstößlich wahr annimmt, auch wenn man sie niemals explizit macht – die berühmten berüchtigten *hinge propositions*.<sup>375</sup> Man muss also immer ein Sprachspiel spielen, um überhaupt sprechen und denken zu können. Daher muss man sich letztlich immer als involvierter Handelnder verstehen und kann die eigenen, grundsätzlichen Überzeugungen nicht relativieren, ohne dem Wahnsinn zu verfallen. Ein Beispiel für so eine *hinge proposition* wäre: „Ich bin ein Mensch“. Dieser Satz wird zwar niemals (oder nur zu sehr speziellen Anlässen) geäußert, er ist aber mit fast allen meiner Überzeugungen und Urteilen implizit verbunden. Wenn ich diese Proposition relativieren müsste, mein ganzes Überzeugungsgebäude würde dadurch einstürzen. Man kann daher letztlich, so meint Wittgenstein, nicht alle Sätze relativieren, ohne wahnsinnig zu werden.

Putnam bespricht hier seine Ansichten zu Rorty nicht, aber ich kann nicht erkennen, wie Putnam Rorty nach dem hier Gesagten weiterhin als Relativisten verstehen können will. Denn ich bin der Ansicht, dass Rorty zustimmen würde, wenn Putnam ausführt, dass der Versuch „wahr“ zu relativieren, nur in den Sinn kommt, wenn man sich den *gods eye view*

---

<sup>374</sup> Vgl. Wittgenstein, Ludwig: Über Gewißheit. Paragraph 559. Putnam verweist darauf, dass hier im deutschen Text „vernünftig“ steht und bringt dieses Wort mit Kant in Verbindung. Ich bin der Ansicht, dass Rortys Ansicht, Wittgenstein distanzieren sich von dem „metaphysischen Bild“, sehr viel glaubwürdiger ist als Putnams sehr bemühter Übergang zu Kant. Vgl. RP. S. 174.

<sup>375</sup> Vgl. Moyal-Sharrock, Danièle: Understanding Wittgenstein's *On Certainty*.



erträumt. Putnam unterstellt, dass Rorty solch eine Relativierung von Begriffen wie „wahr“ oder „wissen“ vorhabe. Dabei ist Putnams Vorliebe für „regulative Grenzbegriffe“ wie sich gezeigt hat, näher an der Hoffnung nach einem *gods eye view* als Rortys Vorliebe für „Neubeschreibungen“.

Denn Rorty vertritt ebenso die Ansicht, dass man sich immer als involvierter Handelnder sehen muss und daher niemals alle Aussagen zugleich als relativ sehen kann. Diese Ansicht vertritt Rorty schon in *Putnam und die relativistische Bedrohung: Was „Richtig“ bedeutet*, muss nach *unseren* Maßstäben gemessen werden – nach welchen denn sonst?<sup>376</sup> Auch in einem seiner letzten Vorträgen – *Dewey and Posner on Pragmatism and Moral Progress* – nimmt Rorty 2006 eben diese Position ein, die Putnam auch Wittgenstein (meiner Ansicht nach zu Recht) zuschreibt.<sup>377</sup> Hier verteidigt Rorty gegen Richard Posner die Ansicht, dass die westlichen Kulturen einen moralischen Fortschritt gemacht haben – für einen angeblichen Relativisten eine unmögliche Aussage.<sup>378</sup> Rorty kontrastiert die Ansichten von Dewey und Posner. Beide sind Pragmatisten und beide stimmen in ihren Ansichten größtenteils überein. Nur ist Posner der Ansicht, dass man *nicht* von moralischem Fortschritt sprechen kann, weil all unsere Kriterien solch einen Fortschritt zu bewerten „provinziell“ sind. Mit „provinziell“ meint Posner, dass wir keinen übergeordneten Standpunkt außerhalb aller Sprachspiele einnehmen können, um einen „Fortschritt“ als solchen zu erkennen oder zu bewerten. Rorty ist der Ansicht, Dewey hätte ungefähr folgendes auf Posners Feststellung erwidert:

*Of course our judgment of our own rightness is provincial. So are all our judgments about anything. But why should the fact that we use the criteria of our time and place to judge that we have made progress cast doubt on that judgment? What other criteria are available? If you mean simply that only nations as rich and lucky as those of the modern West can get along without slaves, you have a point. But why deny that our wealth and good fortune have enabled us to become morally better?*<sup>379</sup>

Posners Versuch, von „unseren provinziellen Ansichten“ darauf zu schließen, dass wir nicht berechtigt sind, von moralischem Fortschritt zu sprechen, ist genau solch ein von

---

<sup>376</sup> Vgl. WF. S. 78. Auch die von Putnam kritisch diskutierte Stelle des Vorwortes von *Consequences of Pragmatism* sollte in diesem Licht gelesen werden. Was wir als „besser“ bezeichnen, hängt von unseren Standards zur Bewertung ab – von welchen auch sonst? Rorty zeigt sich auch hier als derart involviert, dass der relativistische Schritt zurück unmöglich ist.

<sup>377</sup> Vgl. Rorty, Richard: *Dewey and Posner on Pragmatism and Moral Progress*. In: *The University of Chicago Law Review*. Volume 74, No. 3.

<sup>378</sup> Vgl. Ebd. S. 927.

<sup>379</sup> Ebd. S. 920 (Hervorhebung im Original).

Putnam beschriebener unmöglicher Versuch, aus den Sprachspielen auszusteigen, um sie von außen zu betrachten und zu vergleichen. Rorty wendet dagegen ein, dass die liberalen Demokraten der Ansicht sein sollten, dass sie moralischen Fortschritt gemacht haben, genau wie wir der Ansicht sein sollten, dass unsere moderne Astrophysik besser ist als die Physik des Aristoteles.<sup>380</sup> Etwas anderes zu behaupten – einen Ort zu suchen, von dem man Urteile „objektiv“ miteinander vergleichen kann (auch wenn dabei die Aussage „Sie verhalten sich relativ zueinander“ herauskommt) – hätte laut Rorty keinen Einfluss auf die Praxis, da wir uns gar nicht vorstellen können, was es bedeuten soll, einen *gods eye view* zu erreichen.

Der Relativismus als philosophische Position verstößt gegen die von Peirce aufgestellte pragmatistische Maxime, dass jeder Unterschied in der Theorie aus einem Unterschied in der Praxis stammen muss. Dies ist meiner Ansicht nach eine Variation der von Rorty schon 1991 aufgestellten These, dass Begriffe wie „Repräsentation“ und „Faktenlage“ einfach keine hilfreiche Rolle in der Philosophie spielen.<sup>381</sup> Denn wenn wir *gods eye view* erreicht oder eine tatsächliche Faktenlage gefunden hätten – woran würden wir dies erkennen? Vielleicht wurde dieser Standpunkt ja schon erreicht, aber das Gespräch hat sich wieder davon weg entwickelt – welche Kriterien könnte man für die Wahrheit oder Falschheit dieser Ansicht angeben? Keine, so Rorty. Deshalb ist die Idee des *gods eye view* genausowenig „falsch“ wie die Idee der Repräsentation oder der Faktenlage. Aber sie haben einfach keinen praktischen Nutzen.<sup>382</sup>

Man kann Putnams Wittgensteindeutung natürlich angreifen, aber das betrifft das hier vorgetragene Argument nicht. Denn alles, was ich zeigen wollte, war: Wenn Putnam das von Wittgenstein behauptet, dann kann er nicht von Rorty behaupten, er sei ein Relativist, ohne selber inkohärent zu werden. Denn Rorty selber und auch die „liberale Ironikerin“ – Rortys Gegenkonzept zu einer Philosophie als Fach, die vom metaphysischen Bild beherrscht wird – sind ebenso wie Wittgenstein in Putnams Darstellung in der Lage, zu ihren Ansichten zu stehen, auch in dem Wissen, dass diese Ansichten auf kontingente Art zustande gekommen sind und sie letztlich nur zirkulär begründet werden können. So sollten die Menschen laut Rorty vorgehen. Sie sollten weder einen „absoluten Standpunkt“ suchen, der ihre Aussagen

---

<sup>380</sup> Diese Ansicht vertritt Rorty auch explizit in seinem Essay *Vier Formen des Schreibens von Philosophiegeschichte* in WF. S. 355-394. Hier schreibt Rorty, dass unsere heutigen Praktiken, z.B. in der Physik klar besser sind als die Vorgängerpraktiken.

<sup>381</sup> Vgl. ORT. S. 2.

<sup>382</sup> Vgl. Rorty, Richard: *Universality and Truth*. In: Brandom, Robert (Hg.): *Rorty and his Critics*. S. 2ff.

rechtfertigt, noch sollten sie der Idee verfallen, dass jede Ansicht so viel gilt wie jede andere, da kein absoluter Standpunkt erreicht werden kann. Anders ausgedrückt sollte man sich gar nicht auf den platonischen Dualismus von Wissen und Meinung einlassen, sondern vielmehr den ganzen Dualismus fallen lassen.

Um den Verlauf der Argumentation zusammenzufassen: Wegen seiner Weigerung, den Begriff der Referenz aufzugeben, nimmt Putnam, um kein metaphysischer Realist zu sein, die Möglichkeit verschiedener Begriffsschemata an (für metaphysische Realisten kann es letztlich nur ein richtiges Begriffsschema geben). Durch diese Pluralisierung der Begriffsschemen muss er sich mit philosophischen Dualismen wie dem von „Schema und Inhalt“ oder dem von „Finden und Erfinden“ herumschlagen und er muss dem Relativismus von Begriffsschemata entgehen. Damit dies gelingt, muss Putnam sich letztlich an regulativen Begriffen wie „Wahrheit“ und „Vernunft“ festklammern, die durch alle Begriffsschemata hindurch funktionieren. Durch diesen Zug und durch die Annahme von verschiedenen Begriffsschemata, benötigt Putnam allerdings eine Art von *gods eye view*, die er sich selber verboten hat.

Putnams Antwort ist letztlich eine Art von „strukturellem transzendentelem Argument“, denn er versucht, die Bedingungen der Möglichkeit des vernünftigen Sprechens durch alle möglichen Begriffsschemata hindurch aufzuzeigen. Doch Putnam kann nicht glaubhaft machen, dass es Begriffe gibt, die für unser Sprechen notwendige Voraussetzungen bilden, wenn man wie Rorty die Idee aufgegeben hat, dass es Begriffsschemata gibt oder dass Worte etwas repräsentieren. Ohne diese beiden Ideen aber ist der Vorwurf des Relativismus nicht stichhaltig.

## 2.3. Ethische Hintergründe

Meiner Ansicht nach wird die zentrale Frage, die zwischen Putnam und Rorty steht, von Putnam selbst sehr gut auf den Punkt gebracht, wenn er schreibt: „If our aim is tolerance and the open society, would it not be better to argue for these directly, rather than to hope that these will come as the byproduct of a change in our metaphysical picture?“<sup>383</sup>

---

<sup>383</sup> RHF. S. 25.

Auch James Conant schreibt in seiner Einleitung zu Putnams *Realism with a Human Face*: „Putnam is alarmed by the *ethical* implications of Rorty's antimetaphysical stance, in particular, the moral it draws concerning how we should view our everyday lives – a moral that depends on a ‘misrepresentation’ of ‘the lives we lead with our concepts.’“<sup>384</sup> Auch Putnam selbst schreibt in demselben Buch, dass für ihn die Wichtigkeit der Debatten im Bezug auf Realismus, Relativismus, Positivismus und Materialismus immer darin lag, welche Haltung man zu Wesen und Wichtigkeit der „Werte“ einnimmt.<sup>385</sup> Eine wichtige Stütze des Konzepts von Gerechtigkeit sind für Putnam regulative Begriffe wie „Wahrheit“ und „Vernunft“. Denn ohne diese regulativen Begriffe könnte man nicht mehr zwischen ideologischer Verblendung und tatsächlicher vernünftiger Verbesserung unterscheiden, und das wäre eine enorme Verschlechterung – nicht nur in der Philosophie, sondern vor allem im täglichen Leben. Metaphysische oder realistische Ansichten sind für Putnam also insofern wichtig, als sie zu moralischen Ansichten führen. Anderswo schreibt Putnam:

Würde ich es wagen, ein Metaphysiker zu sein, dann würde ich wohl ein System schaffen, in dem es nichts als Verpflichtungen gibt. In meinem Bild wäre metaphysisch grundlegend, was wir tun *sollten* (sagen sollten, denken sollten). In meinem Phantasiegebilde von mir als dem metaphysischen Superhelden würden sich alle ‚Tatsachen‘ zu ‚Werten‘ auflösen.<sup>386</sup>

Putnam ist der Ansicht, dass sein interner Realismus hilft, die Dichotomie zwischen Tatsachen und Werten zu überwinden. „If the criticism of metaphysical error did not lead to a more human and a more sensible way to think about the issues that matter most in our lives, taking a stand on such hopelessly abstract issues would hardly have a point, in my view.“<sup>387</sup> Der Relativismus – auch der rhetorische Relativismus von Rorty, der diesem Zitat wohl zustimmen würde – ist für Putnam nicht in der Lage, etwas zu einem besseren Leben beizutragen. Putnam meint zwar, dass es wohl passieren könnte, dass wir alle bessere Menschen würden, würden wir alle „Rortyaner“ werden. Aber auch rationale Faschisten könnten Rorty auf einer abstrakten Ebene ebenso zustimmen.<sup>388</sup> Anders gesagt verspürt Putnam die von Bruno Latour sogenannte „Angst vor der Herrschaft des Mobs“: „Wenn nicht Vernunft herrscht, wird rohe Gewalt die Herrschaft übernehmen.“<sup>389</sup>

---

<sup>384</sup> RHF. S. xlix (Hervorhebung im Original).

<sup>385</sup> Vgl. RHF. S. xi.

<sup>386</sup> VRS. S. 215 (Hervorhebung im Original).

<sup>387</sup> RHF. S. xi.

<sup>388</sup> Vgl. RP. S. 24f.

<sup>389</sup> Latour, Bruno: Die Hoffnung der Pandora. S. 19.

Die These, dass der Wegfall der Begründung des Normativen des Pudels Kern darstellt, wird auch durch Aussagen von Rorty selbst gestützt. Denn dieser schreibt:

I argue that since Putnam has dropped the notion of a God's-eye point of view, a way the world is apart from our descriptions of it in language, he had better give up on the idea of true sentences as representations of reality, and give up trying to charge the idea of "truth" with what he calls "normative" meaning. He had better look elsewhere for regulation and criticism – away from traditional topics of philosophical reflection.<sup>390</sup>

Der Grund, warum Putnam laut Rorty an Begriffen wie „Wahrheit“ als Grenze des Diskurses festhält, ist ein normativer Grund. Ohne diese normative Bedeutung von „wahr“ scheint es, als wären die westlichen Demokraten und Philosophen nicht in der Lage, vernünftig zu erweisen, warum Faschisten im Unrecht und ihre Taten verabscheuungswürdig sind.<sup>391</sup>

Rortys Desinteresse an einem substantiellen Begriff von „Wahrheit“ scheint es unmöglich zu machen, dem rationalen Faschisten die Stirn zu bieten, und das wäre klarerweise eine Verschlechterung unserer kulturellen Möglichkeiten. Putnam ist auch am Ende der Debatte noch der Ansicht, dass Rortys Vorschlag, die allgemeine Idee der Repräsentation und der Referenz aufzugeben, in einen Irrationalismus führt.<sup>392</sup> Denn Rorty meint, dass unser Sprechen einfach Geräusche sind, die uns helfen, besser mit der Umwelt zurechtzukommen. So gesehen ist der Mensch also ein Tier, das bestimmte Geräusche produziert, nachdem gewisse andere Geräusche erklingen sind. Anders gesagt macht Rorty keinen Unterschied zwischen dem sprachlichen Umgang mit der Welt und jedem anderen Umgang mit der Welt. Eine solche „naturalisierte Beschreibung“ unserer selbst ist für Putnam allerdings nicht ausreichend. Denn er meint: „Eine solche Geschichte vernachlässigt, dass wir *Denkende* sind“<sup>393</sup>. Putnam möchte damit betonen, dass in Rortys Erzählung ein gewisser *normativer Aspekt* der Sprache wegfällt, der Aspekt der Geltung, den er erhalten möchte. Putnam wehrt sich gegen die Idee, dass wir Menschen einfach sehr komplizierte Tiere sind, er möchte an einem qualitativen Sprung zwischen Tintenfisch und Homo Sapiens, zwischen „zurechtkommen“ und „vernünftigem Umgang“ festhalten.<sup>394</sup>

---

<sup>390</sup> Rorty, Richard: *Truth and Freedom. A Reply to Thomas McCarthy*. In: Critical Inquiry. Vol. 16, No. 3. S. 633f.

<sup>391</sup> Vgl. Ebd. S. 636.

<sup>392</sup> Vgl. VRS. S. 201ff.

<sup>393</sup> VRS. 213 (Hervorhebung im Original).

<sup>394</sup> Vgl. RP. S. 174f.

Die Ansicht, dass Menschen nichts als sehr komplizierte Tiere sind, versucht Putnam unter anderem in dem schon erwähnten Vortrag *Why reason can't be naturalized* zu widerlegen.<sup>395</sup> Die normative Geltungsebene, die mit nicht-materialistischen Sprechweisen verbunden ist, würde verloren gehen, wenn man alle Sprechweisen materialistisch auffasst. Daher ist jeder Versuch, unser Sprechen über Vernunft zu naturalisieren, zum Scheitern verurteilt. „Reason is, in this sense, both immanent (not to be found outside of concrete language games and institutions) and transcendent (a regulative idea that we use to criticize the conduct of *all* activities and institutions).“<sup>396</sup> Philosophen, die diesen transzendenten Teil, diese regulative Funktion, nicht wahrnehmen, sind laut Putnam, obwohl sie dies zumeist verneinen, Kulturrelativisten. Durch einen Kulturrelativismus fällt laut Putnam die wichtige transzendente Ebene fort, und damit verschwindet letztlich auch unser Konzept von Vernunft. Putnam ist deswegen der Ansicht, dass der (Kultur)Relativismus die Möglichkeit verneint, zwischen „Denken“ und „im Chor Geräusche produzieren“ zu unterscheiden. Wenn der Begriff der Vernunft als regulative Idee wegfällt, dann fällt auch jede kritische Aktivität in sich zusammen. Aphoristisch ausgedrückt: „Wenn es keine Vernunft gibt, ist alles erlaubt.“

Ich denke, dass dies tatsächlich das metaphilosophische Problem zwischen Rorty und Putnam darstellt. In einem vollständig naturalisierten Vokabular fällt für Putnam die normative Geltungsebene weg, die in Begriffen wie „Wahrheit“, „Vernunft“ und „Denken“ enthalten ist. Da Putnam die Trennung von systematischen und bildenden Philosophen nicht ernst nimmt, ist Rorty für ihn ein Vertreter einer naturalisierten Erkenntnistheorie, der versucht, einen normalen Diskurs durch einen anderen zu ersetzen, nämlich unser normatives Sprechen über Vernunft durch ein naturalisiertes Sprechen über Gehirnfunktionen und Geräusche. Rorty versucht dann, wie schon ausgeführt, eine Sprechweise auf eine andere zu reduzieren und zu sagen „Unser Sprechen über X ist nichts weiter als ein Sprechen über Y“.<sup>397</sup> Dadurch würde das nicht-naturalisierte Sprechen über Bewusstsein und Gefühle auf ein naturalisiertes Vokabular der Neurowissenschaften reduziert. Und in diesem Vokabular der Neurowissenschaften geht die normative Ebene verloren, denn „Er hatte den neuronalen Zustand A-253, dann stellte er die Milch nach

---

<sup>395</sup> Vgl. RR. S. 229-247.

<sup>396</sup> Vgl. RR. S. 234 (Hervorhebung im Original).

<sup>397</sup> Vgl. RR. S. 290.

draußen“ besagt nichts darüber, was er in dieser Situation vielleicht tun hätte *sollen*. Ein anderes, berühmteres Beispiel gibt Platon in seinem Dialog *Phaidon*. Sokrates sitzt hier laut eigenen Angaben in keinem moralisch interessanten Sinn im Kerker, weil er Knochen und Sehnen hat.<sup>398</sup> Diese faktischen Ursachen sind schlicht keine normativen Gründe. Wenn man auf die Frage, warum Sokrates im Kerker sitzt, antworten müsste: „Da er Knochen und Sehnen besitzt!“, dann verfügt man über keine hilfreichen Werkzeuge, um gesellschaftliche Realität zu erklären.

Dieser Vorwurf könnte auf den ersten Blick überraschen, denn schließlich sind die beiden Verwendungsweisen, die Rorty dem Prädikat „wahr“ zumeist zugesteht – ein Lob für Ansichten, die wir teilen und eine Warnung davor, dass eine Ansicht zwar jetzt gerechtfertigt sei, aber vielleicht bald nicht mehr – solche, die normativen Charakter haben.<sup>399</sup> Natürlich, so kann Putnam sagen, könnte man immer noch allerlei normative Antworten geben, aber – und das ist das Problem – keine davon könnte letztlich vernünftig begründet werden. Auch jeder sinnvolle Begriff von „Gerechtigkeit“ würde so verschwinden. Putnam ist darüber beunruhigt, dass ein rationaler Faschist Rortys Thesen auf einer abstrakten Ebene zustimmen könne. Letztendlich – so meine ich – führt dies für Putnam zu dem Problem, dass man mit Rortys neuer Sprechweise die zentrale Frage einer Ethik nicht vernünftig beantworten kann: „Warum soll ich danach streben, gut zu sein?“. Man kann letztlich keine rationale Antwort auf diese Frage geben, genausowenig wie man dann vernünftig argumentieren kann, warum eine liberale Demokratie dem Faschismus vorzuziehen ist.<sup>400</sup> An dieser Stelle möchte Putnam eine „transzendente Argumentation“ am Werk sehen, die verhindert, dass Menschen an die Macht kommen, die verwerfliche Ansichten vertreten.

Rorty erklärt, dass er die Frage „Was bringt es mir persönlich, gerecht zu handeln?“ tatsächlich nur nicht-zirkulär beantworten kann. Aber, so kann man fortfahren: Putnam könne ebenfalls nur zirkuläre Antworten geben, auch wenn er versucht, durch ein transzendentes Argument einen anderen Anschein zu vermitteln.

---

<sup>398</sup> Vgl. Platon: *Phaidon*. In: Platon.: Sämtliche Werke, Band 2. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher.

<sup>399</sup> Vgl. Sandbothe, Mike: Nachwort in WW. S. 246.

<sup>400</sup> Um dies zu stützen, möchte ich auf Sami Pihlström verweisen. Dieser schreibt in einer Darstellung von Putnams „moral realism“, dass, wenn unser Sprechen über moralische Werte wegfällt, für Putnam die normativen Begriffe überhaupt verschwinden. Vgl. S. Pihlström, Sami: *Pragmatic Moral Realism*. 9ff.

Rorty bringt dieses Problem zwischen Putnam und sich selbst in *Universality and Truth* mit einem Beispiel auf den Punkt. Man stelle sich einen engstirnigen Studenten vor, der von der Offenheit, die an amerikanischen Universitäten herrscht, angewidert ist.<sup>401</sup> Er möchte gegen diese, ihn störende universitäre Offenheit argumentieren, in der die paradoxesten Ansichten ernsthaft diskutiert werden können und tut dies im Rahmen von Seminaren und anderen Kursen. Seiner Ansicht nach, die er mit Argumenten unterlegt, sollten die Universitäten exklusivere Orte werden, die weniger verschiedene derartige Ansichten zulassen. Laut Habermas, dessen Ansicht Rorty hier bespricht und der in diesem Punkt auf einer Linie mit Putnam argumentiert, hat sich dieser Mensch in einem performativen Selbstwiderspruch verfangen, denn er setzt die Meinungsfreiheit voraus, die er bekämpfen möchte und das ist unvernünftig. Aus dieser Struktur folgt also notwendig, dass man sich selbst widerspricht, wenn man, geschützt durch die Meinungsfreiheit, diese Meinungsfreiheit angreift. Genauso widerspricht man sich, wenn man mit einem Anspruch, eine allgemeingültige Wahrheit zu vertreten, erklärt, dass es keine allgemeingültige Wahrheit geben kann. Es gibt also bestimmte inhaltliche Aussagen, die durch die Struktur des Begriffsschemas, durch die tragenden *hinge propositions*, verboten werden. Nimmt man dies nicht an, wird man letztlich ein Kulturrelativist und kann einen „ideologisch verklärten Begriff von Verbesserung unserer Lebensumstände“ nicht mehr von „tatsächlicher, vernünftiger Verbesserung“ trennen. Der gewalttätige Mob übernimmt die Kontrolle.

Ich möchte Rortys von Putnam divergierende Antwort darauf ausführlich zitieren:

The big question is whether anybody has ever been convinced by the charge of performative self-contradiction. I do not think that there are many clear examples of such a charge being taken to heart. If you tell a bigot of the sort I've sketched that he is committed to making context-surpassing validity claims, to aiming at truth, he will probably agree that that is exactly what he is doing. If you tell him that he cannot make such claims and still balk at the paradoxes or the people at whom he balks, he will probably not get the point. He will say that people who advance such paradoxes are too crazy to argue with or about, that women have a distorted view of reality, and the like. He will think it irrational or immoral, or both, to take such paradoxes and people seriously.<sup>402</sup>

Rorty argumentiert, dass an dieser Stelle der Begriff der „kontexttranszendenten Vernunft“ nicht weiter hilft. Denn woher soll dieses „argumentative Stoppschild“ seine

---

<sup>401</sup> Vgl. Rorty, Richard: *Universality and Truth*. In: Brandom, Robert (Hg.): *Rorty and his Critics*. S. 8.

<sup>402</sup> Ebd. S. 8.



normative Kraft beziehen? Steht der Begriff der „Vernunft“ nicht ebenso zur Diskussion wie die Begriffe „Irrational“ und „Unmoralisch“?

Der einzige Weg, sich mit solchen „regulativen Prinzipien“ der Diskussion zu entziehen ist, zu erklären, dass es einen einzigen normalen Diskurs gibt, der am Grunde all unseres Sprechens liegt.<sup>403</sup> Wenn es diesen normalen Diskurs gibt, dann kann man vor diesem Hintergrund alle Gesprächsbeiträge verorten, und manche Begriffe hätten tatsächlich die von Putnam gewünschte normative Kraft. Es ist auf der anderen Seite jedoch leicht zu sehen, dass man sich damit wieder mitten im metaphysischen Bild befindet. Putnam benötigt daher letztlich die Idee eines zugrundeliegenden normalen Diskurses, der die regulativen Begriffe der Diskussion entzieht. Natürlich kann „rationale Begründung“ für Putnam nicht absolut sein, wie schon seine Diskussion von Wittgensteins Position gezeigt hat. Doch unsere Sprechweise muss uns hier und jetzt vernünftig vertretbare Mittel in die Hand geben, einem rationalen Faschisten die Stirn zu bieten. In Wittgensteins Ausdrucksweise könnte man sagen, dass Rorty zwar „relative Werturteile“ mit seiner Sprechweise erfassen kann, nicht jedoch die viel wichtigeren, ethischen „absoluten Werturteile“.<sup>404</sup> Rortys Sprechweise könne die „absoluten Werturteile“ letztlich – so Putnam – nicht retten, da er auf jeglichen Begriff der Repräsentation verzichtet, der verhindert, dass alles sagbar wird.

Es erscheint an dieser Stelle also das bekannte Problem des Relativismus: Wenn kulturelle Maßstäbe ohne übergeordneten Maßstab alle auf einer Stufe stehen, dann gibt es keine Position, von der aus man andere kulturelle Praktiken vernünftig kritisieren kann. Dann wären all unsere ethischen Ansichten „provinziell“, wie Posner meint. Putnam ist der Ansicht, dass man ohne „ideale Grenzpunkte des Diskurses“ im besten Fall in einen philosophischen Quietismus verfallen müsse. Denn eine Vernunftkritik als Kritik fremder Praktiken ist nicht möglich, wenn es keinen gemeinsamen Maßstab gibt, keinen Pol, der von beiden Seiten angesteuert wird.<sup>405</sup> Es muss daher, so meint Putnam am Ende seines Buches *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, zumindest in unserer Vorstellung die Möglichkeit einer *wahren* Auffassung von Rationalität und Moral als gemeinsames Ziel geben, auch wenn wir nur *unsere* Auffassung davon erreichen. In Rortys Worten: Zumindest in unserer Vorstellung

---

<sup>403</sup> Putnam stimmt dem, wenn auch in einer anderen Terminologie, zu, wenn er sagt, dass es etwas geben muss, das nicht nur ein „weiterer Text“ ist, sondern etwas, auf das sich alle Texte beziehen.

<sup>404</sup> Vgl. Wittgenstein, Ludwig: Vortrag über Ethik.

<sup>405</sup> Vgl. Mitterer, Josef: Die Flucht aus der Beliebigkeit.

muss es einen zugrundeliegenden normalen Diskurs geben. Ohne die Vorstellung dieser wahren Auffassung, die für alle Menschen gleichermaßen gilt, hätten wir den „rationalen Nazis“, die Putnam in demselben Buch beschäftigen, nichts entgegenzusetzen.<sup>406</sup>

Rortys Antwort besteht im Grunde genommen darin, das Terrain zu wechseln und zu betonen, dass Putnam sich ein wenig hilfreiches Bild von Konzepten wie „Diskussion“ und „Argumentation“ macht. Rorty ist sich bewusst, dass dies keine direkte Antwort und auch keine Widerlegung des Vorwurfs des Relativismus ist. Er schreibt daher auch, dass er diese Vorwürfe nicht widerlegen kann, sondern ihnen ausweichen möchte.<sup>407</sup> Aus diesem Grund verschiebt er auch die Perspektive bei den von ihm gewählten Beispielen. Putnam will die philosophischen Aktivitäten nach dem Vorbild der exakten Wissenschaften aufbauen und ist der Ansicht, dass kontexttranszendente Prinzipien auch etwas für Politik und die Grundlegung einer Ethik leisten können. Wenn man sich aber tatsächliche politische oder ethische Diskussionen ansieht, dann haben solche philosophisch-wissenschaftlichen Argumente nur eine sehr begrenzte Reichweite und auch das nur bei einer bestimmten Schicht, relativ reicher, vorwiegend weißer Männer, die auf bestimmte Art sozialisiert wurden.

Putnams Vorgehen kann die normative Geltungsebene letztlich ebensowenig retten, wie Rortys Position. Der Unterschied ist, dass Rorty dies zugibt und Putnam versucht, sich durch ein transzendentes Argument über die Bedingungen der Möglichkeit von Vernunft und Geltung aus der Affäre zu ziehen. Dahinter stehen zwei grundverschiedene metaphilosophische Ansichten: Putnam ist der Ansicht, dass es letztlich einen einzelnen normalen Diskurs gibt, mit dem sich alle anderen Diskurse kommensurabel machen lassen werden. Was zur Debatte steht, ist, wie dieser Diskurs aussieht. Rorty glaubt nicht an solch einen normalen Diskurs, an eine solche vollständige und eindeutige Beschreibung der Wirklichkeit. Er möchte die Möglichkeit betonen, dass revolutionäre Diskurse unvorhersehbar in unsere normalen Diskurs einbrechen können. Aus diesem Grund fokussiert Putnam auf „Wahrheit“ und Rorty auf „Freiheit“.

Wie bei Putnam ist auch Rortys philosophischer Impetus ein ethischer. Er möchte mit seinen philosophischen Ansichten zu einem besseren Leben der Menschen beitragen. *Der Spiegel der Natur* endet darum mit folgendem Absatz:

---

<sup>406</sup> Vgl. VWG. S. 279ff.

<sup>407</sup> Vgl. KIS. S. 99.

Das einzige, worauf ich bestehen möchte, ist das folgende: Das *moralische* Interesse der Philosophen sollte sich auf die Fortsetzung des abendländischen Gesprächs richten, nicht darauf, dass den traditionellen Problemen der modernen Philosophie ein Platz in diesem Gespräch reserviert bleibt.<sup>408</sup>

Rorty spricht hier als ein bildender Philosoph, der das Gespräch in Gang halten möchte und dafür empfänglich machen möchte, dass noch nicht alles gesagt worden ist. Er schreibt daher auch in einem Aufsatz, der „Wahrheit“ zum Thema hat, dass es ihm wichtig ist, sich hierbei den „moralischen Impetus“ zu bewahren.<sup>409</sup>

Doch bei Rortys Vorschlägen geht keine wichtige Ebene der Sprache verloren, die Voraussetzung für das „Denken“ als „vernünftiges Vorgehen“ ist, wie Putnam suggeriert. Um das zu erkennen, kann man Rortys umstrittene These aus *Kontingenz, Ironie und Solidarität* betrachten: die These, dass das private und das öffentliche Vokabular eines Menschen niemals aus derselben Quelle schöpfen werden. Den Bereich des Privaten beschreibt Rorty als das „Streben nach Vollkommenheit“, den Wunsch nach „privater Erfüllung“, den „Drang nach Selbsterschaffung“ und „privater Autonomie“. Den Bereich des Öffentlichen beschreibt Rorty hingegen als den „Sinn für Gemeinschaft“, Streben nach „Solidarität“, den „Wunsch nach einer Gemeinschaft, mit mehr Gerechtigkeit und mehr Freiheit“.<sup>410</sup>

Rorty schreibt, dass man beispielsweise Platons *Politeia* als einen philosophischen Versuch lesen kann, die Bereiche des privaten Lebens und des öffentlichen Lebens unter antiken Umständen zu verbinden. Rortys Argument abstrahiert dabei von allen konkreten Inhalten, es geht einzig um die Struktur der Argumentation. Platon versuchte, mit philosophischen Mitteln darzulegen, wie Gerechtigkeit im öffentlichen Leben die notwendige Bedingung für ein erfülltes privates Leben darstellt. Das Mittel, diese Verbindung herzustellen, war für Platon das „Wesen des Menschen“. Nur wenn man diesem Wesen gemäß handelt, also die Seelenteile wie die Teile des Staates im Sinne der Gerechtigkeit zueinander in Beziehung setzt, ist ein glückliches Leben möglich. Die Gerechtigkeit im öffentlichen Leben ist unumgängliche Voraussetzung für ein wahrhaft glückliches Leben. Platon hat also versucht, mittels der Philosophie die Frage zu beantworten, aus welchem Grund man moralisch handeln soll: Nur dadurch lässt sich ein erfülltes Leben leben.

---

<sup>408</sup> SDN. S. 427 (Hervorhebung von mir, S.K.).

<sup>409</sup> Vgl. WF. S. 142.

<sup>410</sup> Alle diese Charakterisierungen stammen aus KIS. S. 11-13.

Vor allem mit und nach Hegel habe sich laut Rorty breite Kritik dieser Erklärungsstruktur gebildet. Diese, von Rorty sogenannten historistischen Denker, verspüren aber immer noch die Spannung zwischen privatem und öffentlichem Bereich. Berühmte Historisten mit dem Drang zur privaten Autonomie, sind für Rorty Figuren wie Thrasymachos, Foucault und Nietzsche. Diese betten philosophische Lehren in einen historischen Kontext und lehnen die These ab, dass Solidarität und private Erfüllung durch ein „Wesen des Menschen“ zu vereinen sind. Sie haben aber zumeist ihre eigene Theorie, die erklären soll, warum es, wenn keine kulturellen Zwänge auftreten, das Wesen des Menschen ist, sich nicht solidarisch zu verhalten, sondern rücksichtslos die private Erfüllung zu erstreben.

Auf der anderen Seite gibt es Historisten, die von dem Wunsch nach einer gerechteren Gemeinschaft angespornt sind. Hier nennt Rorty Dewey und Habermas. Diese Denker kritisieren das Streben nach privater Vervollkommnung als zu anfällig für Irrationalismus und Ästhetizismus. Diese beiden Gruppen versuchen also, die Spannung von Öffentlichem und Privatem in eine Richtung hin aufzulösen. Rorty hingegen meint:

Mir ist wichtig, dass wir nicht versuchen, eine Entscheidung zwischen ihnen [diesen beiden Gruppen, S.K.] zu treffen, sondern beiden gleiches Gewicht geben und sie dann zu verschiedenen Zwecken nutzen. Autoren wie Kierkegaard, Nietzsche Baudelaire, Proust, Heidegger und Nabokov sind nützliche Beispiele, Erläuterungen dessen, was private Vervollkommnung – ein selbstgeschaffenes, autonomes, menschliches Leben – sein kann. Autoren wie Marx, Mill, Dewey, Habermas und Rawls sind eher Mitbürger denn Beispiele.<sup>411</sup>

Wir werden nur dann annehmen, dass diese beiden Gruppen von Autoren vereint werden müssen, wenn wir annehmen, dass es letztlich eine einzelne philosophische Sichtweise geben wird, die es uns ermöglicht, private Vervollkommnung und Gerechtigkeit in einem einzigen Vokabular zu erfassen. Anders ausgedrückt müssen wir dann annehmen, dass ein einzelner normaler Diskurs am Grunde dieser Opposition zu finden ist.

Rorty will auf der anderen Seite nicht versuchen, solch einen normalen Diskurs, solch eine einzelne Beschreibungsweise zu finden, die eine Antwort auf die Frage „Was bringt es mir persönlich, gerecht zu sein?“ bereitstellt. Daher gibt es hier seiner Ansicht nach auch keine Opposition, die überbrückt werden müsste. Er vergleicht diese beiden Gruppen von Autoren mit verschiedenen Werkzeugen, mit „Malerpinsel und Brecheisen“<sup>412</sup>. Auch zwischen solchen, mitunter sehr verschiedenen Utensilien, ist keine Synthese nötig, wie Wittgenstein

---

<sup>411</sup> KIS. S. 12.

<sup>412</sup> KIS. S. 13.

an berühmter Stelle in den *Philosophischen Untersuchungen* hervorhob.<sup>413</sup> Diese sehr verschiedenen Werkzeuge sind schließlich für sehr verschiedene Zwecke nützlich.

Rorty schreibt über das Ziel, Privates und Öffentliches miteinander zu verbinden: „Weder die Philosophie noch sonst eine theoretische Disziplin wird uns je den Weg dahin bahnen.“<sup>414</sup> Rorty schließt daraus: „Es gibt keine Möglichkeit, auf theoretischer Ebene Selbsterschaffung und Gerechtigkeit zusammenzubringen“<sup>415</sup> und daher sollten wir „uns damit abfinden, die Forderung nach Selbsterschaffung und nach Solidarität als gleichwertig, aber für alle Zeit inkommensurabel zu betrachten“<sup>416</sup>.

Meiner Ansicht nach sind diese Formulierungen problematisch und zum Teil ein Rückfall in Rortys Denken zur Zeit von *Der Spiegel der Natur*. Denn hier setzt er sich dem berechtigten Vorwurf aus, dass dies wie eine metaphysische These klingt. Woher kann man wissen, dass es unmöglich ist, diese Bereiche miteinander zu verbinden? Rorty hätte besser sagen sollen, dass sich diese Versuche als wenig gewinnbringend herausgestellt haben. Ein anderes Problem ist, dass Rorty suggeriert, man könne es sich nicht als sein privates Ziel setzen, Gerechtigkeit und Freiheit zu fördern. Das Streben nach Gerechtigkeit und Freiheit scheint kein Weg zur Selbsterschaffung sein zu können – eine offensichtlich unrichtige These.

Diese Fehler hat Rorty wohl auch selber gesehen. Denn in seinem Essay *Habermas, Derrida und die Aufgabe der Philosophie*, der ursprünglich ein Kapitel von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* hätte werden sollen, aber nach Überarbeitung erst 1995 erschienen ist, sind seine Formulierungen in diesem Punkt vorsichtiger. Nun schreibt Rorty, dass die Verbindung von Öffentlichem und Privatem ein metaphysischer Versuch gewesen sei. Demnach muss man – so möchte ich hinzufügen – auch Rortys Versuch, diese Verbindung für unmöglich zu erklären, als metaphysische These betrachten. Nun schreibt Rorty aber zu diesem Versuch: „Es handelt sich um einen Versuch, Tätigkeiten miteinander zu verschmelzen, die man besser auseinanderhalten *sollte*“<sup>417</sup>. Rorty deutet Nietzsche, Heidegger und Derrida auch hier als Beispiele für das private Streben nach Neuschaffung des eigenen Selbst. Denn den diese drei Philosophen verbindenden Gedankenfluss sieht Rorty als „im Hinblick auf soziale

---

<sup>413</sup> Vgl. Wittgenstein, Ludwig : *Philosophische Untersuchungen*. Paragraph 11.

<sup>414</sup> KIS. S. 13.

<sup>415</sup> KIS. S. 13.

<sup>416</sup> KIS. S. 14.

<sup>417</sup> WF. S. 445 (Hervorhebung von mir, S.K.).

Hoffnungen nur nebenbei und durch Zufall relevant“<sup>418</sup>, aber er spricht nicht mehr von Inkommensurabilität und deutet auch keine Unmöglichkeiten mehr an. Man kann sich die öffentliche Gerechtigkeit zu seinem privaten Ziel erwählen – aber es gibt keine Notwendigkeit dazu, kein „Wesen des Menschen oder der Wirklichkeit“, das dies vorgibt.

Alles in allem macht die Trennung zwischen Autoren des Privaten und des Öffentlichen Sektors in dieser revidierten Fassung einen weniger rigiden Eindruck. Es gibt für Rorty nach wie vor *keinen einheitlichen normalen Diskurs*, der beide Gruppen miteinander verbindet, aber Rortys Formulierung dieser These trägt ein normatives Gepräge und kein faktisches. Wie immer in Rortys späterer Phase, haben seine Vorschläge die Form von „Wir *sollten* so und so sprechen“ und nicht die von „Es ist nicht wie bisher gedacht, sondern so“. Auch räumt Rorty nun explizit ein, dass seine „privaten Autoren“ im öffentlichen Bereich positive Auswirkungen haben können, dies jedoch nicht ihr Hauptverdienst sein sollte. Denn diese Ansicht führe Denker wie Habermas letztlich dazu, Autoren wie Heidegger und Derrida keinen Nutzen zuzusprechen, da er sie als „schlechte öffentliche Philosophen“ behandelt.<sup>419</sup> Rorty hingegen weist darauf hin, dass man sie als ausgezeichnete „private Philosophen“ lesen kann, ohne sich um die öffentliche Ebene kümmern zu müssen. Dafür gäbe es schließlich Autoren wie Habermas und Dewey.

Wenn man Rortys Verwendung des Begriffes „Inkommensurabel“ teilt, dann bedeutet er nicht „vollkommene Unübersetzbarkeit“ sondern lediglich „Erlernbarkeit von verschiedenen Kontexten, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen“. Die größtmögliche Annäherung zwischen diesen beiden Bereichen erreicht man laut Rorty, wenn man sich nach Thomas Jeffersons Grundsatz richtet, dass meine Freiheit an der Freiheit der anderen Menschen endet.<sup>420</sup> Dies erlaubt jedem Bürger, sich in seinem privaten Umfeld so irrationalistisch und ästhetizistisch zu verhalten, wie es ihm beliebt, solange dies niemand anderem schadet. Warum gerade dieser Grundsatz zu beherzigen ist, kann aber letztlich weder philosophisch noch sonst irgendwie theoretisch begründet werden. Denn die normative Kraft von Begriffen wie „Rationalität“, „Vernunft“ und „Wahrheit“ ist für Rorty wie die Kraft aller anderen Begriffe begrenzt und stammt nicht aus einer Struktur namens „Sprache“ sondern Worte haben wegen der Menschen, die sie benutzen eine normative Geltung. Man kann

---

<sup>418</sup> WF. S. 450.

<sup>419</sup> Vgl. WF. S. 448.

<sup>420</sup> Vgl. SO. S 82-125.

daher keine rationale Verbindung zwischen dem privaten und dem öffentlichen Verhalten im Sinne Platons ausfindig machen, die hier einen strukturellen Grund ausfindig machen möchte. Für Rorty steht an diesem Punkt die liberale Ansicht, dass Grausamkeit das Schlimmste ist, was wir Menschen tun können. Natürlich kann auch er diese Ansicht nicht philosophisch begründen. Hier, am Ende der Begründungen, liegen für Rorty daher menschliche Gefühle wie der „Schrecken vor Grausamkeit“ und das „Gefühl der Solidarität mit Mitmenschen“ und keine normativen, theoretischen Begriffe. Oder wie Putnam selber es ausdrückt: Das menschliche Leben ist kein empirisches Manifest einer transzendentalen Vernunft.<sup>421</sup>

Wenn man nun aber weiterfragt „Warum soll ich nicht grausam sein?“ gibt es darauf ebenso keine philosophisch allgemeingültige Antwort wie auf die Frage, warum ich mich ethisch richtig verhalten soll. Denn die Beantwortung solch einer Frage setzt voraus, dass man allgemein gültige Gründe angeben können muss, warum man nach „Gerechtigkeit“ streben sollte und was genau „Gerechtigkeit“ bedeutet. Doch für Rorty ist diese Frage eine des öffentlichen Bereichs, der private Bereich wird von dieser Frage nicht zwangsläufig dominiert. Die Frage „Was bringt es mir, moralisch gut zu handeln? Warum soll ich das tun?“ ist für Rorty daher eine Frage, die letztlich nur zirkulär beantwortet werden kann, denn die Frage setzt voraus, dass es einen einzelnen normalen Diskurs gibt, vor dessen Hintergrund sich die Bereiche des Privaten und des Öffentlichen verorten und mit einem einzelnen Vokabular beschreiben lassen. Anders gesagt bedeutet dies für Rorty, dass keine Sprechweise, sei sie philosophisch, naturwissenschaftlich oder religiös, die normative Dimension des menschlichen Zusammenlebens derart begründen kann, wie Putnam es sich wünscht.

Meines Erachtens nach kann Rorty auf Putnams Sorge, dass einem die ethischen, „absoluten Werturteile“ abhanden kommen, wenn man Rortys Sprechweise ausprobiert, erwidern, dass dies kein Problem sei, da die normative Ebene unseres Sprechens und Denkens auf andere Weise zustande kommt. Dies zeigt sich in den hier besprochenen Versuchen, regulative Grenzbegriffe zu etablieren. Denn bei diesem Vorgehen kann letztlich nicht plausibel gemacht werden, warum diese sogenannten regulativen Grenzbegriffe dem Spiel des Zweifels enthoben sein sollten. Um Begriffe wie „Vernunft“ oder „Wahrheit“ dem

---

<sup>421</sup> Vgl. RP. S. 175.

Zweifel zu entheben, will Putnam in seiner frühen Phase auf einen Begriff der Referenz bestehen. Später versucht Putnam mehr, diese regulativen Begriffe in die Logik der Diskurspraxis einzubauen, wo sie als regulative Grenzen gelten. Putnam argumentiert, dass man zu einem Relativisten wird, wenn man die diskurstranszendente Ebene der Begriffe ignoriert. Ich möchte mit Rorty meinen, dass diese beiden argumentativen Strategien wenig überzeugend wirken, wenn man sich die Philosophie als ein großes Gespräch denkt. So wirksam solche Argumente in den Wissenschaften sein mögen, so kraftlos sind sie in normativen Fragen.

Wenn Putnam erklärt „Der Begriff der Wahrheit als ideale rationale Annehmbarkeit kann nicht durch den Konsens zustande kommen, weil er schon vorausgesetzt werden muss, wenn der Begriff des „Konsens“ einen Sinn haben soll“ kann man antworten: „Du hast dir einen falschen Begriff von „Wahrheit“ gemacht, die meisten Menschen verwenden diesen Begriff anders, und zwar so und so“. Diese Entgegnung erscheint aber erst vor dem Hintergrund plausibel, den Rorty gezeichnet hat, nämlich, dass der Dualismus von Schema und Inhalt aufgegeben werden sollte und dass man daher keine „Begriffsschemata“ annehmen sollte. Wenn man dies nicht tut, dann werden solche Fragen zu einem graduellen Unterschied. Und wenn man dazu erklärt, dass „Das ist wahr!“ als Lob verwendet wird, dann wird man auch nichts gegen die These einzuwenden haben, dass „Wahrheit“ bei verschiedenen Menschen Verschiedenes bedeutet, obwohl alle von „Wahrheit“ sprechen. Aber diese Aussage ist philosophisch nicht ergiebig, sie bietet kein Kriterium, was man konkret tun soll. Aus diesem Grund ist Rorty auch der Ansicht, dass man in der Philosophie weniger über Wahrheit und mehr über Freiheit sprechen sollte.

Auf Putnams Frage „If our aim is tolerance and the open society, would it not be better to argue for these directly, rather than to hope that these will come as the byproduct of a change in our metaphysical picture?“<sup>422</sup> möchte ich in dem nun folgenden Kapitel eine Antwort zu geben versuchen. Solch eine „direkte Argumentation“, wie Putnam sie sich wünscht, setzt meiner Ansicht nach voraus, dass es einen einzelnen normalen Diskurs, ein Vokabular, eine „single vision“ gibt, vor dem sich alle denkbaren Aussagen verorten lassen. Dieser Idee widerspricht Rorty aber glaubwürdig, sowohl in seiner Konzeption von systematischer und bildender Philosophie, wie auch in seiner These der Unreduzierbarkeit

---

<sup>422</sup> RHF. S. 25.



der Dualität von öffentlichem und privatem Vokabular. Meine Argumentation läuft darauf hinaus, dass es vielleicht eben gerade nicht möglich ist, größere Toleranz durch eine „direkte Argumentation“ zu erreichen, sondern dass dieser Hoffnung eher durch eine Änderung des ganzen Denkstils Ausdruck verliehen werden müsste.



### 3. Gerechtigkeit

„Was in Worte gefasst wird, stirbt,  
was in Werke gefasst wird, lebt.“<sup>423</sup>

Ich hoffe, dass bisher zwei Punkte deutlich geworden sind. Erstens, dass man sich in der Philosophie nicht nach Größen außerhalb von Zeit und Raum umsehen *muss*. Zweitens, dass der Begriff der Gerechtigkeit nicht notwendigerweise mit dem der Wahrheit verbunden ist. Es hat sich in der Auseinandersetzung zwischen Putnam und Rorty gezeigt, dass Wahrheit als regulatives Prinzip nicht leisten kann, was es verspricht, da der Begriff „Wahrheit“ letztlich ebenso im „Spiel der Ideologien“ verfangen ist, wie der Begriff der „gerechtfertigten Behauptbarkeit“ oder alle anderen Begriffe. Auf diese Art kann man das Spiel also nicht anhalten. Denn Versuche, dieses Spiel mit Argumenten zu transzendieren, um zu einer „Wahrheit dort draußen“ zu gelangen oder solch eine Wahrheit als regulatives Prinzip anzusehen (auch wenn wir es möglicherweise nie erreichen), ist wiederum ein vom metaphysischen Bild inspirierter Versuch, eine Größe außerhalb von Zeit und Raum zu finden, an der wir uns orientieren müssen.

In Kapitel 1 habe ich Rortys historistischen Versuch nachgezeichnet, wie man wichtige Ideen, die in der aktuellen (analytischen) Philosophie zentral sind, als geschichtlich gewachsen sehen kann. In Kapitel 2 habe ich dargestellt, wie diese Einsicht von Rorty in der Debatte mit Putnam konkret angewandt wird. In diesem Kapitel möchte ich nun einige Konsequenzen ansprechen, die sich daraus ergeben können. Ich werde dabei allerdings über Rorty hinausgehen, auch in Richtungen, die Rorty selber wohl nicht gutgeheißen hätte.

---

<sup>423</sup> Waismann, Friedrich: *Wie ich die Philosophie sehe*. In: Waismann, Friedrich: *Was ist logische Analyse?* S. 214.

Die Frage dieses Kapitels lautet: Wie kann eine Philosophie mit moralischem Impetus nach dem metaphysischen Bild aussehen?<sup>424</sup>

Rorty war der ethisch und politisch inspirierten Ansicht, dass sich die analytische Tradition weniger auf den Begriff der Wahrheit als viel mehr auf den Begriff der Freiheit konzentrieren sollte. Auch Charles Guignon und Richard Hiley vertreten die Ansicht, dass man nicht meinen sollte, Rorty habe zunächst lediglich eine epistemologische Position im Bezug auf „Wahrheit“ vertreten und daraus später moralische Konsequenzen gezogen.<sup>425</sup> Es ist also nicht etwa so, dass Rorty eine bestimmte Art Philosophie zu betreiben kritisiert hat und dann erkannt hat, dass diese Kritik ethische Konsequenzen hat. Es ist genau umgekehrt. Am Beginn von Rortys Denken steht ein ethischer Impetus. Guignon und Hiley schreiben weiter:

As Rorty sees it, the Platonic quest for a final, rationally justified consensus based on access to an eternal Truth is actually a manifestation of what Nietzsche called a 'craving for metaphysical comfort': the desire to close off inquiry, to calcify a privileged set of descriptions, and the 'escape our humanity' by becoming properly programmed machines.<sup>426</sup>

Dieser Hoffnung nach „metaphysischem Komfort“ müssen liberale Intellektuelle eine verlockendere Aussicht entgegenstellen, wenn sie mit ihrem Projekt Erfolg haben wollen. Wie Rorty in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* darlegt, ist er der Ansicht, dass es zwei Arten von „liberalen Intellektuellen“ gibt, Rortys Begriff für Intellektuelle, denen kulturpolitische und moralische Ziele ein Anliegen sind.<sup>427</sup>

Auf der einen Seite stehen hier die „liberalen Metaphysiker“. Diese hoffen, so Rorty, Argumente für die Richtigkeit ihrer Selbstbeschreibung als Liberale ausfindig machen zu können.<sup>428</sup> Rorty schreibt, dass diese Hoffnung auf Argumente ein Deckmantel ist. Denn der liberale Metaphysiker versuche letztlich, ebenso wie der liberale Ironiker, interessant klingende Neubeschreibungen anzubieten. Doch der liberale Metaphysiker erwecke dabei den Eindruck, er habe etwas tief im Wesen des Menschen liegendes entdeckt, „die

---

<sup>424</sup> Ich habe diese Frage in dem Aufsatz „*Worüber man nicht sprechen kann, darüber muss man schreiben*“ in Umrissen entworfen. Die vorliegende Diskussion baut auf dieser Darlegung auf. Vgl. Kletzl, Sebastian: „*Worüber man nicht sprechen kann, darüber muss man schreiben*.“ In: Ebel, Ursula; Lembcke, Sophie (Hg.): *Spannungsfelder: Literatur und Freiheit: 1. Wiener Studierendenkongress der Komparatistik*.

<sup>425</sup> Vgl. Guignon, Charles & Hiley, Richard: *Biting the Bullet: Rorty on Private and Public Morality*. In: Malachowski, Alan: *Reading Rorty*.

<sup>426</sup> Ebd. S. 339.

<sup>427</sup> Vgl. KIS. S. 150ff.

<sup>428</sup> Vgl. KIS. S. 156. (Man erkennt hier die „systematischen Philosophen“ aus *Der Spiegel der Natur*.)

Wahrheit sei schon in ihnen gewesen und habe nur ans Licht gezogen werden müssen.“<sup>429</sup> Daher vermittelt der liberale Metaphysiker den Eindruck, als könne die richtige Selbstbeschreibung, verstanden als eine „Enthüllung des wahren Selbst oder der wirklichen Interessen eines Menschen“<sup>430</sup>, uns befreien, unserem Leben Sicherheit und einen Sinn geben. Aus diesem Grund scheint der Begriff „besser“ bei liberalen Metaphysikern so inhaltsschwer. Denn laut ihrer Deutung steht diese, ihre „bessere Beschreibung“ auf irgendeine Art mit dem So-sein der Wirklichkeit in Verbindung.

Auf der anderen Seite steht Rortys eigene Position, die er in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* entwirft – die der liberalen Ironikerin. Rorty vertritt hier die Ansicht, dass jeder Mensch ein „abschließendes Vokabular“ besitzt.<sup>431</sup> Das bedeutet, er hat eine Menge an Worten, die er benutzt, um seine Freunde und Feinde zu bezeichnen, Selbstzweifel auszudrücken, Zukunftspläne zu schmieden, etc., eben all die Aktivitäten, die laut Rorty das Selbst erst generieren. In diesem Vokabular gibt es für ihn dehnbare, allgemeine Begriffe wie „gut“, „richtig“, „schön“ und „wahr“ – alles Begriffe, die in der Philosophie eine große Rolle gespielt haben oder spielen. Rorty ist jedoch der Ansicht, dass diese dehnbaren Begriffe wenig konkrete Arbeit leisten können. Der große Teil eines abschließenden Vokabulars besteht aus starren Begriffen, die eine eng umgrenzte Bedeutung haben – der Staat, Mohammed, progressiv, liberal, etc.

Eine Ironikerin erfüllt vor diesem Hintergrund für Rorty drei Bedingungen:<sup>432</sup>

- (1) Sie hinterfragt ihr eigenes abschließendes Vokabular, wenn sie von anderen Vokabularen beeindruckt wird.
- (2) Sie ist der Ansicht, dass ein abschließendes Vokabular durch Argumente weder begründet noch widerlegt werden kann.
- (3) Bei philosophischen Überlegungen stellt sie sich nicht die Frage, ob ihr eigenes abschließendes Vokabular näher an der Wirklichkeit steht als die abschließenden Vokabulare anderer Menschen.

Diese Offenheit bezeichnet Rorty mit „Ironie“, weil es solchen Menschen nahezu unmöglich wird, das eigene abschließende Vokabular dogmatisch ernst zu nehmen. Sie

---

<sup>429</sup> KIS. S. 154.

<sup>430</sup> KIS. S. 155.

<sup>431</sup> Vgl. KIS. S. 127f. (Man erkennt hier die „bildenden Philosophen“ aus *Der Spiegel der Natur*.)

<sup>432</sup> Vgl. KIS. S. 127f.

werden stets bereit sein, den historistischen Schritt zu tun und damit nicht das Gefühl haben, ihr eigenes Vokabular sei in besonderer Weise durch die Geschichte als wahr oder vernünftig ausgewiesen. Sie sehen, dass alle Begriffe, die sie benutzen, um sich selbst zu beschreiben und damit letztlich auch das eigene Selbst, dem geschichtlichen Wandel unterliegen und auf Kontingenzen fußen.

Diese Art von Ironie verträgt sich für Rorty besonders gut mit seiner Vorstellung von liberaler Demokratie. Rorty definiert „liberal“ folgendermaßen: „Meine Definition des ‚Liberalen‘ übernehme ich von Judith Shklar, die sagt, Liberale seien die Menschen, die meinen, dass Grausamkeit das schlimmste ist, was wir tun.“<sup>433</sup>

Liberale Ironiker sind solche, die gar nicht mehr versuchen, die Frage „Warum ist das Streben nach Freiheit besser, als das Streben nach Wahrheit?“ zu beantworten. Denn sie wissen, dass es keine nicht zirkuläre Antwort auf diese Frage gibt, und deswegen versuchen sie, diese Frage möglichst zu umgehen. Diese liberalen Ironiker haben einen starken Sinn für die Kontingenz aller ihrer Sprechweisen und ihrer moralischen Überlegungen, einschließlich der Stimme ihres eigenen Gewissens.<sup>434</sup> Die liberale Ironikerin die Rorty vorschwebt unterlässt daher den Versuch, ihre Vokabulare zur Beschreibung des Privaten und ihre Vokabulare zur Beschreibung des Öffentlichen auf theoretischem Weg miteinander verschmelzen zu wollen. Um das in der Sprache von *Der Spiegel der Natur* auszudrücken: Sie hofft nicht auf einen einzelnen, normalen (und am Ende gar philosophischen) Diskurs, vor dessen Koordinatensystem man alle Aussagen des öffentlichen sowie des privaten Bereichs vereinen kann. Sie ist der Ansicht, dass beide Bereiche wichtig sind, dass jedoch keiner der beiden theoretisch oder philosophisch begründet werden kann. Denn alle Worte, die man benutzen kann, um dies zu versuchen, werden irgendwann zu Worten des persönlichen abschließenden Vokabulars führen. Und wenn dies passiert, dann ist keine nicht zirkuläre weitere Begründung mehr möglich. Die liberale Ironikerin ist daher der Ansicht, dass es letztlich keine Argumente geben wird, um die liberalen Hoffnungen als die richtigen auszuweisen, als diejenigen Hoffnungen, die man haben muss, will man ein guter Mensch sein. Sie sieht Fragen wie „Warum soll ich nicht grausam sein?“ und „Wie entscheidet man, wann man gegen Ungerechtigkeit kämpfen und wann man private Selbsterschaffungspläne

---

<sup>433</sup> KIS. S. 14.

<sup>434</sup> Vgl. KIS. S. 111.

verfolgen soll?“<sup>435</sup> als hoffnungslos unbeantwortbar. Ebenso unbeantwortbar sind für sie die herkömmlichen „ethischen Paradoxa“, die so gerne in Vorlesungen und Seminaren über Ethik thematisiert werden: „Wenn ich durch Umstellen eines Hebels den herannahenden Zug auf ein anderes Gleis lenken könnte, und dabei nur ein Unschuldiger stirbt anstatt fünf Unschuldige – was soll ich tun?“ Rorty ist der Ansicht, dass es in dieser Pauschalität auf diese Frage keine vernünftige Antwort gibt. Es wird, wie er schreibt, keinen „moralischen Algorithmus“, keine „wohlbegründete[n], theoretische[n] Antworten“<sup>436</sup> auf solche Fragen geben. Wer an solche argumentativen Antworten glaubt, sei im Grunde noch von dem metaphysischen Bild gefangen. Ich habe nachzuzeichnen versucht, wie auch Putnam in einigen Punkten noch immer Gefangener dieses Bildes ist. Denn er meint, rationalen Neofaschisten philosophische Argumente liefern zu können, warum ihre Taten moralisch verwerflich sind.

Was würde Rorty aber in solch einer Situation tun? Hat er etwas Besseres anzubieten? Ich bin der Ansicht, dass dies der Fall ist. Meiner Ansicht nach zeigt sich Rortys Lösungsverschlagn in seiner ganzen Art, Philosophie zu betreiben. Rorty gibt durch sein Denken ein Vorbild, wie eine Philosophie mit ethischem Impetus nach dem metaphysischen Bild aussehen könnte. Die Ansicht, die ich auf den folgenden Seiten skizzieren werde, ist eine Variation von Rortys These, dass all unsere Sprechweisen kontingent sind. Doch ich möchte mit dieser Einsicht auf andere Art umgehen, als Rorty dies tut. Genauer gesagt möchte ich dazu auf Rortys Unterscheidung zwischen normalen und revolutionären Diskursen zurückkommen und diese mit dem Gefühl für die eigenen Kontingenzen verbinden, über das die liberale Ironikerin verfügt. Dazu werde ich Jacques Derrida ins Spiel bringen. Doch mit diesem Zug werfe ich in den nächsten beiden Kapiteln ein völlig anderes Licht auf zwei wichtigen Annahmen Rortys:

- (1) Ich werde Jacques Derrida nicht, wie Rorty es tut, als Denker der privaten Vervollkommnung lesen, sondern als einen „öffentlichen Mitbürger“. Denn meiner Ansicht nach hat Derridas Verständnis von Dekonstruktion sehr viele Ähnlichkeiten zu Rortys Verständnis des Pragmatismus.
- (2) Die Bereiche des Öffentlichen und des Privaten rücken näher aneinander als es Rorty lieb gewesen wäre. Ich werde argumentieren, dass Begriffe im privaten Vokabular

---

<sup>435</sup> KIS. S. 14.

<sup>436</sup> KIS. S. 15.

eines Menschen sehr direkte Auswirkungen auf seine Handlungen im Bereich des öffentlichen haben, gerade dadurch, dass sie das eigene Selbstbild beeinflussen.

### 3.1. Der unmögliche revolutionäre Diskurs

Zentral in Derridas Schriften ist der Begriff „Ereignis“. Ich möchte darlegen, was dieser Begriff bei Derrida bedeutet, um dann meine These vorzubringen, dass ein revolutionärer Diskurs als ein Ereignis im Sinne Derridas verstanden werden kann.

Derridas Schriften haben einen sehr eigenen Stil, der sich daraus erklärt, dass er kein bedeutungszentrierendes Subjekt annehmen möchte. Derrida selbst sagt über seinen Stil:

Ich mache mir also über hunderte von Seiten hinweg das Leben mit einer Schreibweise schwer, die zugleich beharrlich und elliptisch ist, die [...] auch das aufnimmt, was ausgestrichen ist, die jeden Begriff in eine unendliche Kette von Differenzen hineinzieht, die sich mit derart vielen Vorsichtsmaßnahmen, Referenzen, Anmerkungen, Zitaten, Zusammengeklebtem, Zusätzen umgibt oder belastet.<sup>437</sup>

Diese Schreibweise erklärt, wieso Derridas Texte so ungewöhnlich aufgebaut sind. Denn er beschäftigt sich über die Länge ganzer Bücher hinweg mit Nebensätzen anderer Autoren und nennt seine eigenen Schriften das „endlose Vorwort“ zu einem Text, zu dessen Abfassung er nicht die Kraft hat.<sup>438</sup> Diese Kraftlosigkeit resultiert aus Derridas Einsicht, dass es kein cartesisches Subjekt, das heißt keine selbstmächtige und atomare Einheit, gibt, die für die Bedeutungen der Begriffe Rechenschaft trägt.<sup>439</sup> Derrida wendet sich also gegen den traditionellen Subjektbegriff der Philosophie, bei dem das Subjekt als untrennbare Einheit beobachtend einer Welt gegenübersteht, die keinen verändernden Einfluss auf das Subjekt hat.

Denn die „Subjekte“ sind laut Derrida nicht „Herr über die Sprache“, sie können die Bedeutung ihrer Worte nicht kontrollieren. Dies möchte ich an einem einfachen Beispiel veranschaulichen: Der „Autor“ dieser Arbeit kann sich nicht sicher sein, dass die Worte, die er verwendet hat, auch in dem Sinn verstanden werden, wie er es intendiert hat. Es werden bei der Auslegung sogar ziemlich sicher Divergenzen auftreten. Es wird also, so meint

---

<sup>437</sup> Derrida, Jacques: Positionen. S. 36f.

<sup>438</sup> Vgl. Derrida, Jacques: Positionen. S. 26.

<sup>439</sup> Vgl. Engelmann, Peter: *Nachwort*. In : Derrida, Jacques: Die différance. S. 359.



Derrida, in unserem Sprechen prinzipiell immer Bereiche geben, die sich der festgelegten Eindeutigkeit entziehen. Bereiche, die vieldeutig bleiben müssen. Er schreibt:

Jedes Zeichen, sprachlich oder nicht, gesprochen oder geschrieben [...], kann *zitiert* – in Anführungszeichen gesetzt – werden; von dort aus kann es mit jedem gegebenen Kontext brechen und auf absolut nicht sättigbare Weise unendlich viele neue Kontexte zeugen. Das heißt [...], dass es nur Kontexte ohne absolutes Verankerungszentrum gibt.<sup>440</sup>

Derrida macht in seinem Essay *Éperons. Les styles de Nietzsche* sehr anschaulich, was dies bedeutet. Er führt hier einen Satz an, den er ohne Kontext in Nietzsches Nachlass gefunden hat. Nietzsche schrieb: „Ich habe meinen Schirm vergessen“<sup>441</sup>. Wir werden niemals erfahren, was Nietzsche mit diesem Satz gemeint haben könnte oder was er bezwecken wollte. Doch dieser Satz ist nichts desto trotz vollkommen zitierfähig. Derrida konnte ihn zitieren, der Leser kann ihn verstehen, und dies alles ohne Nietzsches Absichten zu kennen, das „Subjekt Nietzsche“ als „Herr der Bedeutung“ bleibt abwesend. Derrida nennt solche Sätze „iterierbar“ und erklärt, dass diese Iterierbarkeit das wesentliche Merkmal eines jeden sprachlichen Ausdrucks ist. Dieser Begriff verbindet die Wortwurzeln von „Wiederholung“ und „Andersheit“.<sup>442</sup> Derrida verdeutlicht damit seine These, dass jeder Kontext – jedes „web of belief“ wie ich anfügen möchte – jeder Bedeutungshorizont, Bereiche hat, die mehrdeutig bleiben müssen. Denn jedesmal, wenn Sätze zitiert und damit wiederholt werden, hat sich die ganze Umgebung dieser Sätze geändert und damit auch ihre Bedeutung. In der Wiederholung ist immer auch eine Andersheit enthalten. Der Satz „Ich habe meinen Schirm vergessen“ ist also iterierbar, kann Bedeutung haben, hat immer schon viele Bedeutungen, je nach Bedeutungshorizont. Jedoch ist keine dieser Bedeutungen mit der Intention des Autors Nietzsche verbunden. Nietzsches Intentionen können nicht helfen, den „wahren“ Textsinn zu finden, der „auf die Welt passt“. Wortbedeutung kommt für Derrida durch Differenzen zwischen Worten zustande, nicht durch Identität des Subjekts. Das (cartesische) Subjekt (und seine Absicht) als letzte Bedeutungsinstanz ist für ihn verschwunden.

Derrida sagt in einem Interview mit Henri Ronse:

---

<sup>440</sup> Derrida, Jacques: *Limited Inc.* S. 32

<sup>441</sup> Zitiert nach: Derrida, Jacques: *Éperons. Les styles de Nietzsche*. S. 158.

<sup>442</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Limited Inc.* S. 24.

Sich selbst *riskieren* im Nichts-Sagen-Wollen, das heißt in das Spiel einsteigen und zuallererst in das Spiel der *différance*, das bewirkt, dass kein Wort, kein Begriff, keine höhere Aussage von der theologischen Gegenwart eines Zentrums aus die textuelle Bewegung und Verräumlichung der Differenzen zusammenfasst und bestimmt. [...] In diesem Sinne riskiere ich mich beim Nicht-Sagen-Wollen dessen, was man einfach verstehen könnte, was einfach Sache des Verstehens wäre.<sup>443</sup>

Derrida riskiert „sich selbst“, riskiert seinen Status als Subjekt, wenn er sich gegen die bedeutungsschöpfende Kraft des Subjekts ausspricht. Einzelne Sprecher haben also keine letztgültige Macht über die Bedeutungen der Worte und Sätze, die sie verwenden. Es entzieht sich ihnen immer etwas.

Dieses „sich entziehen“ ist wichtig, wenn Derrida auf das Ereignis zu sprechen kommt. Dieser Begriff ist für Derrida zentral, da er ihn vor dem strukturalistischen Problem schützt, dass es nichts Neues, keine neuen Bedeutungen geben kann, wenn eine abgeschlossene Struktur die Bedeutung unserer Worte bestimmt. Daher muss diese Struktur aufgebrochen werden, das radikal Neue muss möglich sein. Oder, wie Derrida es auch nennt: ein Ereignis muss auf eine unmögliche Art möglich werden. Solch ein Ereignis, als das Hereinbrechen des radikal Neuen, entzieht sich aber auf bestimmte Weise unserem Sprechen. Denn dieses Neue bricht unkontrollierbar in unsere gewohnte Ordnung ein.<sup>444</sup> „Vom Ereignis zu sprechen heißt sagen, was ist, also die Dinge so mitzuteilen, wie sie sich darstellen“<sup>445</sup> und dies ist hierbei prinzipiell problematisch. Denn das Sprechen kommt immer zu spät. „Da das Sprechen an die Struktur der Sprache gebunden ist, ist es andererseits einer gewissen Allgemeinheit, einer gewissen Iterierbarkeit, einer gewissen Wiederholbarkeit unterworfen und muss schon deswegen die Singularität des Ereignisses verpassen.“<sup>446</sup>

Ein Sprechen über das Ereignis, ein Versuch, Wissen darüber mitzuteilen, muss also immer schon zu spät kommen. Denn „Wissen“ ist an iterierbare Zeichen gebunden, und setzt damit, wie unser gesamtes Sprechen, erst ein, wenn das Ereignis bereits verschwunden ist. Denn unsere Sprache ist genau jene gewohnte Ordnung, die vom Ereignis gestört wird. Erst wenn die Störung verschwunden ist, wenn sie in eine gewohnte Ordnung integriert wurde, kann man darüber sprechen. Derrida schreibt deshalb: „Das Ereignis, wenn es das gibt, besteht darin, das Unmögliche zu tun. Wenn aber jemand das Unmögliche tut, wenn er es

---

<sup>443</sup> Derrida, Jacques: Positionen. S. 50 (Hervorhebung im Original).

<sup>444</sup> Vgl. Derrida, Jacques: Die unbedingte Universität. S. 72f.

<sup>445</sup> Derrida, Jacques: Eine gewisse unmögliche Möglichkeit vom Ereignis zu sprechen. S. 20.

<sup>446</sup> Ebd. S. 21.

wirklich tut, dann ist niemand, angefangen beim Urheber einer solchen Handlung, imstande, diesem Ereignis eine ihrer selbst gewisse theoretische Aussage anzumessen, des Typs: Dies und das hat stattgefunden.“<sup>447</sup> In seinem Vortrag *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit vom Ereignis zu sprechen* benennt Derrida folgende „Ereignisse“: das Geständnis, die Gabe, die Vergebung, die Erfindung und die Gastlichkeit.

Derrida erklärt in einem Text mit dem Titel *Gesetzeskraft. Vom „mystischen Grund der Autorität“*, der auf einen englischen Vortrag mit dem Titel *Deconstruction and the Possibility of Justice* zurückgeht, dass diese Diskurse, die von Ereignissen handeln, stets solche sind, die „einen Seitenblick auf die Gerechtigkeit werfen.“<sup>448</sup> Derrida spricht auch davon, dass sich ein Sprechen über das Ereignis „in einer Nacht verliert“, in einer Nacht des „Nicht-Wissens“, die „nicht einfach Unwissenheit ist, sondern einer Ordnung angehört, die mit der Ordnung des Wissens nichts mehr zu tun hat.“<sup>449</sup> In eben dieser Nacht versinkt laut Derrida auch der Moment, in dem man eine „gerechte Entscheidung“ treffen muss.<sup>450</sup> Eine „gerechte Entscheidung“ hat also Ereignischarakter. Gerechtigkeit ist ein sich der Festlegbarkeit entziehendes Ereignis.<sup>451</sup> Was folgt aber aus dieser These?

Wie Derrida herausstellt, gibt es im Deutschen eine Doppelsinnigkeit des Begriffes „Gewalt“. Er wird negativ verstanden aber auch in Form von Begriffen wie Staatsgewalt und Rechtsgewalt positiv verwendet. Dies ist für Derrida ein wichtiger Hinweis: das Recht und die Rechtssprechung – als ein Regelset, das die Gerechtigkeit „ins Werk setzen“ soll – haben immer mit einer Kraft, einer Gewalt zu tun. Wenn das Recht machtlos wäre, keine *force* hätte, wie Derrida im englischen Original schreibt, dann könnte man es nicht durchsetzen. Im Englischen bedeutet dieses „Durchsetzen des Rechts“ *to enforce the law*, es taucht also wiederum der Begriff der Kraft/Gewalt auf. Die Anwendung von Recht hat, so sagt Derrida, immer Gewaltcharakter.<sup>452</sup> „Das Aufkommen des Rechts und der Gerechtigkeit, [...] das Moment der Stiftung, der (Be)gründung, der Rechtfertigung des Rechts impliziert eine

---

<sup>447</sup> Derrida, Jacques: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit vom Ereignis zu sprechen*. S. 30.

<sup>448</sup> Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft*. S. 16.

<sup>449</sup> Derrida, Jacques: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit vom Ereignis zu sprechen*. S. 26.

<sup>450</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft*. S. 54.

<sup>451</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Die unbedingte Universalität*. S. 73. Auch dazu Derridas Unterscheidung von Gerechtigkeit und Recht. Vgl. Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft*. S. 33 und S. 44.

<sup>452</sup> Vgl. Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft*. S. 11f.

performative Kraft (Gewalt), das heißt, es impliziert regelmäßig eine deutende Kraft (Gewalt).“<sup>453</sup>

Der Moment, in dem das Recht in Kraft gesetzt wird, ist der Gewaltakt einer Deutung. Die Stiftung des Rechts ist ein Gewaltakt, der selbst weder gerecht noch ungerecht sein kann. Denn die Gerechtigkeit kann sich erst in diesem Recht spurhaft, im Nachhinein, zeigen.

Dieser Begriff der Spur spielt eine zentrale Rolle in Derridas Werken. Eine Spur ist der Hinweis darauf, dass sich etwas Abwesendes störend bemerkbar macht und die gewohnte Ordnung durcheinanderbringt. Sybille Krämer drückt diese Störung derart aus: „Spuren sind Einbrüche eines fremden Jenseitigen in das wohl vertraute Diesseits.“<sup>454</sup> Solche Spuren können nur im Nachhinein als Spuren gedeutet werden, und sie müssen gedeutet werden, will man die Ordnung aufrechterhalten. Aus diesem Grund kann Derrida als ein „Spurenleser“ bezeichnet werden. Denn genau solche Spuren sind der gesamte Inhalt seiner Schriften, die immer wieder das Unaussprechliche umkreisen. Das Unaussprechliche muss anders gesagt mit dem Aussprechlichen umkreist, eingekreist, erklärt werden. Wiederum schreibt Krämer: „Eine Spur lesen heißt, die gestörte Ordnung, der sich die Spurbildung verdankt, in eine neue Ordnung zu integrieren und zu überführen; dies geschieht, indem das spurbildende Geschehen als eine Erzählung rekonstruiert wird.“<sup>455</sup>

Der Gewaltakt der Einsetzung des Rechtssystems kann also selber weder gerecht noch ungerecht genannt werden. Denn dieser Vorgang kann strukturell gesehen von keinem vorhergehenden Diskurs gerechtfertigt werden. Dies nennt Derrida, mit einem Verweis auf Wittgenstein, das Mystische.<sup>456</sup> Der Grund, warum das Recht Autorität hat, ist für Derrida unaussprechlich. Denn, so schreibt Derrida, „die gewaltsame Struktur der stiftenden Tat birgt ein Schweigen“<sup>457</sup> in sich. In diesem Sinne vermerkt auch Wittgenstein im Tractatus: „Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen“ und „Worüber man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.“<sup>458</sup> Das bedeutet, dass sich die Autorität eines Rechtsdiskurses auf der Suche nach Legitimation für Derrida auf nichts außerhalb seiner selbst berufen kann. Doch das Recht, als ein eingesetztes und anzuwendendes Regelsystem,

---

<sup>453</sup> Derrida, Jacques: Gesetzeskraft. S. 27.

<sup>454</sup> Krämer, Sybille: *Was also ist eine Spur? Und worin besteht ihre epistemologische Rolle? Eine Bestandsaufnahme*. In: Krämer, Sybille; Kogge, Werner; Grube, Gernot (Hg.): *Spur*. S. 16.

<sup>455</sup> Ebd. S. 17.

<sup>456</sup> Vgl. Derrida, Jacques: Gesetzeskraft. S. 28.

<sup>457</sup> Ebd. S. 28.

<sup>458</sup> Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Satz 6.41. bzw. Satz 7.

kann natürlich – wie jedes Regelsystem – dekonstruiert werden, auch in seinen autoritativen Ansprüchen. Dieser Umstand veranlasste Derrida auch zu seinem paradoxen Ausspruch: „Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit.“<sup>459</sup> Damit wollte Derrida ausdrücken, dass die Möglichkeit, ein bestehendes Set von Regeln zu dekonstruieren, nachzufragen, ob diese Regeln wirklich gerecht sind, Berufung einlegen zu können, dass sich darin eine spurhafte, nie wirklich anwesende Gerechtigkeit zeigt. Denn die Gerechtigkeit ist gerade der nie einholbare Hintergrund, vor dem man versucht, mit einem gewaltvoll eingesetzten Rechtssystem angemessen zu handeln. Aber auf der anderen Seite ist sich Derrida des Umstandes bewusst, dass auch sein Sprechen ein Deuten ist und damit eine Gewalt in sich birgt. Denn dieser Ausspruch ist ein Performativ und als solcher liegt ihm eine Kraft (Gewalt) inne. Um dieses Problem wird es in Kapitel 3.2. gehen.

Es muss aber bei jeder Regelanwendung einen Zeitpunkt geben, an dem man tatsächlich handelt. Diesen Zeitpunkt nennt Derrida die „Zeit der Epoché“<sup>460</sup>. Aus diesem schöpft die Dekonstruktion selber ihre Gewalt, so meint Derrida. Denn erst hier, erst wenn etwas festgelegt wurde, lässt sich etwas dekonstruieren. An diesem ereignishaften und aporetischen Punkt kondensieren alle Möglichkeiten quasi zu einer Wirklichkeit.<sup>461</sup> Doch diese „Wirklichkeit“, die Regeln, die dazu geführt haben, dass diese eine Möglichkeit zu einer Wirklichkeit wurde, können nun dekonstruiert werden. Und darin zeigt sich etwas, dass dann vielleicht „Gerechtigkeit“ genannt werden kann.

Ich möchte diese nicht sehr anschaulichen Überlegungen anhand eines Beispiels verdeutlichen: dem Gerichtsurteil. Der Richter muss das Regelsystem des Rechts auf einen konkreten Fall anwenden. Es gibt viele Möglichkeiten, wie der Tatverlauf sich zugetragen haben könnte. Die Gründe, die letztlich zu dem Urteil führen, sind nichts als Hinweise. Keiner dieser Hinweise repräsentiert eine Tatsache. Der Richter muss nun in einem Gewaltakt einer Deutung eine Entscheidung treffen. Er muss unter vielen Möglichkeiten eine Wirklichkeit wählen, etwas, das dann als Wirklichkeit behandelt wird und wirkliche Konsequenzen hat. Dabei muss er hoffen, dass seine Entscheidung nachher gerecht genannt werden wird. Doch die Gerechtigkeit selbst ist in diesem Prozess nirgendwo zugegen. Sie legitimiert den Richter nicht, eine der Möglichkeiten zur konsequenzschweren

---

<sup>459</sup> Derrida, Jacques: Gesetzeskraft. S. 30. (Die zweite Ebene dieses Ausspruches wird in Kapitel 3.2. angesprochen.).

<sup>460</sup> Vgl. Ebd. S. 42.

<sup>461</sup> Dazu siehe die drei Aporien der Epoché. Vgl. Derrida, Jacques : Gesetzeskraft. S.46-59.

Wirklichkeit zu erklären und zu sagen „So und so hat es sich zugetragen!“ Alles, worauf der Richter zurückgreifen kann, ist das Rechtssystem, ein System aus Regeln, das nicht für sich behaupten kann, eine gerechtere Auslegung der Faktenlage zu sein als irgendein anderes Regelsystem. Alles, worüber man hier sprechen kann sind Deutungen, die Gerechtigkeit selbst bleibt abwesend.

Doch, so Derrida, die Gerechtigkeit zeigt sich spurhaft und zwar in der Möglichkeit der Berufung. Wie auch immer der Richter sich entschieden hat, der Angeklagte kann Berufung einlegen, er kann quasi die Regelanwendung des Richters dekonstruieren, die dieser vornahm, um zu einer Wirklichkeit zu gelangen. Diese strukturelle Möglichkeit der Berufung ist der Ort, an der sich eine niemals anwesende Gerechtigkeit ankündigt. Denn die Gerechtigkeit selber muss abwesend bleiben, die Berufung wird wiederum zu neuen Regelanwendungen, zu neuen Deutungsgewaltakten führen, gegen die wiederum Berufung eingelegt werden können wird, und so weiter. Die Gerechtigkeit bleibt so stets „im Kommen“.<sup>462</sup> Dass das Ereignis bei Derrida „im Kommen“ bleiben muss, ist meiner Ansicht nach strukturell dasselbe Phänomen wie die „Zukunftshoffnung“ der Pragmatisten, die Rorty veranlaßt, den Begriff der „Freiheit“ anstelle der „Wahrheit“ ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken.<sup>463</sup> Rorty schreibt: „Sofern der Pragmatismus überhaupt etwas Spezifisches an sich hat, dann dies; dass er die Begriffe der Realität, der Vernunft und des Wesens durch den Begriff der *besseren menschlichen Zukunft* ersetzt.“<sup>464</sup> Diese Hoffnung auf eine bessere menschliche Zukunft nimmt genau diese prinzipielle Unabschließbarkeit des normalen Diskurses ernst, die auch Derrida betont (auch wenn er es nicht als „normalen Diskurs“ bezeichnet). Wer weiß, welche Ereignisse, welche revolutionären Diskurse, in Zukunft kommen mögen? Jetzt schon Urteile darüber zu fällen, was „wahr“ und „gerecht“ ist, ist vermessen. Vielleicht bringt die Zukunft noch etwas noch Besseres? Es ist stets möglich, dass ein revolutionärer Diskurs ereignishaft über den normalen Diskurs hereinbricht und alles verändert.

Derrida weitet die Vorstellung einer stets anwesenden Deutungsgewalt auf unser ganzes Sprechen aus. Interpretationen seien daher niemals gewaltfrei, auch Derridas eigene nicht,

---

<sup>462</sup> Vgl. Derrida, Jacques: Gesetzeskraft. S. 56.

<sup>463</sup> Darauf hat meines Wissens als erster Ludwig Nagl hingewiesen. Vgl. Nagl, Ludwig: *Pragmatistische Handlungshorizonte*. In: Hetzel, Andreas; Kertscher, Jens; Rölli, Marc (Hg.): *Pragmatismus. Philosophie der Zukunft?* S. 189-216.

<sup>464</sup> HE. S. 16 (Hervorhebung von mir, S.K.).

wie er wiederholt betont.<sup>465</sup> Auch der Dekonstruktion selbst liegt natürlich eine Gewalt inne, denn jedes Sprechen ist ein Deuten – und Derrida war sich dessen bewusst. Damit sind Derridas eigene Aussagen über „Gerechtigkeit“ ebenso mit Vorsicht zu genießen.

Ich möchte dies folgendermaßen beschreiben: es ist jederzeit so, dass man die Möglichkeit der Verwendung von bestimmten Begriffen ausschließt, indem man andere Begriffe für das eigene, kontingente Sprachspiel als zentral festlegt. Sprechen ist immer das Festlegen und das Aufrechterhalten einer Ordnung, ein Gewaltakt. Und wo eine Gewalt herrscht, auch wenn es eine legitimierte Gewalt ist, gibt es keine Gerechtigkeit. Derrida möchte sich aber mit „Gerechtigkeit“ beschäftigen. Er schreibt, er möchte

zeigen, warum und wie *Die* Dekonstruktion (wie es gewöhnlich heißt) bislang nichts anderes getan hat als das, was sie dem Anschein nach nicht getan hat: das Problem der Gerechtigkeit zu „adress(ieren)“; sie hat es getan, ohne es auf direktem Wege tun zu können, sie hat es auf vermittelte Weise getan. Auf vermittelte Weise wie jetzt auch, in diesem Augenblick, da ich den Nachweis dafür liefern möchte, dass man nicht *unmittelbar, auf direkte Weise* von der Gerechtigkeit sprechen kann: man kann die Gerechtigkeit nicht thematisieren oder objektivieren, man kann nicht sagen „dies ist gerecht“ und noch weniger „ich bin gerecht“, ohne bereits die Gerechtigkeit, ja das Recht zu verraten.<sup>466</sup>

Unser ganzes Sprechen ist somit immer ein gewaltsames Ordnen, ein Reduzieren von vielen Möglichkeiten auf eine Wirklichkeit. Das ist auch durchaus legitim, doch es wird problematisch, wenn man so tut, als wäre diese Wirklichkeit die einzige Möglichkeit. „Gerechtigkeit“ – und nicht nur dieser philosophische Begriff – kann also vielleicht nicht direkt thematisiert werden, denn das Ereignishafte entzieht sich stets der sprachlichen Festlegung. Doch ich bin der gleichen Ansicht wie Derrida, dass sie indirekt sehr wohl thematisiert werden kann. Dass sich etwas zeigen kann, auch wenn es jedem Aussagesatz Widerstand leistet.

Ich möchte nun den Gewaltakt einer weiteren These wagen. Meine These, die den Titel dieser Arbeit erklären soll, lautet, dass Rorty in seinen Texten Gerechtigkeit ununterbrochen indirekt thematisiert, da ein direktes Ansprechen unmöglich ist. Dies zeigt sich darin, dass Rorty versucht, das Gespräch am Leben zu erhalten, dass er nicht bei letzten Prinzipien ankommen, sondern das Wuchern der Ansichten befördern möchte. Um meine kurze Darstellung von Derrida in den Kontext dieser Arbeit einzufügen, möchte ich unter diesen

---

<sup>465</sup> Vgl. Derrida, Jacques: Gesetzeskraft. S. 23.

<sup>466</sup> Ebd. S. 21 (Hervorhebung im Original).

Vorzeichen Rortys Trennung von normalen und revolutionären Diskursen erneut betrachten.

Für Rorty ist ein normaler Diskurs ein solcher, der sich in einem anerkannten Netz von Konventionen abspielt. In solchen Diskursen kann man sich orientieren, man weiß, was als richtige Antwort auf eine Frage und was als sinnvoller Beitrag zu einem Gespräch gilt. Der normale Diskurs ist eine gewohnte Ordnung. Doch dieses Bewegen in anerkannten Konventionen kann nicht alles sein. Denn das Befolgen eines normalen Diskurses ist nicht mehr, als wenn ein Computer ein Programm abspielt. Denn man kann einem Computer die Regeln des normalen Diskurses einprogrammieren und er wird sie richtig befolgen. Eine ähnliche Ansicht steckt, meiner Ansicht nach, auch hinter Derridas Kritik am Strukturalismus. Wenn ausschließlich die Struktur die Bedeutung unserer Begriffe bestimmt, dann kann sich nichts Neues ereignen, dann sind wir nur Maschinen, die Programme abspulen. Wenn dies jedoch alles wäre, was man über Menschen sagen kann, dann hätte Putnam recht – dann wäre dies eine Verschlechterung unserer sprachlichen Möglichkeiten. Glücklicherweise ist dies jedoch nicht alles, denn, so kann man mit Rorty sagen, es ändern sich auch die Regeln darüber, was als normaler Diskurs gilt und was nicht. Oder, wie Derrida es ausdrücken würde: Ereignisse sind trotz ihrer Unmöglichkeit in ihrer Abwesenheit spurhaft anwesend.

Laut Rorty streben diejenigen, die sich nach Erkenntnistheorie als einer Fundamentaldisziplin, das heißt nach einem normalen Diskurs als Koordinatensystem, vor dem sich alle möglichen Aussagen verorten lassen, sehnen, nach der Sicherheit, die ein normaler Diskurs verspricht. Sie sehnen sich nach der „Sicherheit der Theorie“, nach Rahmen, über die man nicht hinausirren kann, die, wenn man Dewey und Rorty glauben möchte, die metaphysische Suche nach letzter Gewissheit in der griechischen Antike allererst in Gang gebracht haben. Sie hoffen darauf, dass letztlich alle Gesprächsbeiträge kommensurabel gemacht werden können. Sie hoffen auf eine Art von „Anleitung“ durch die „Gesetze der Wirklichkeit“ oder die „Gesetze der Erkenntnis“.

So verstanden haben die unvorhersehbaren revolutionären Diskurse, die Rorty den normalen entgegensetzt, einen erschreckenden, einen „ereignishaften“ Charakter. Denn, wie Rorty schreibt, revolutionäre Diskurse finden statt, wenn etwas oder jemand die gewohnte Ordnung stört, beispielsweise wenn ein Gesprächsteilnehmer die Konventionen



des normalen Diskurses nicht kennt oder ignoriert.<sup>467</sup> Bei solchen unvorhergesehenen und prinzipiell unvorhersehbaren Einbrüchen müssen Computer, die ein Programm abspielen, ihre Tätigkeit einstellen, sie können die Situation durch die ihnen bekannten Regeln des normalen Diskurses nicht erfassen. Hier werden Menschen als Handelnde aktiv werden müssen, menschliche Spurenleser werden nötig sein, um die Störungen der Ordnung deuten zu können.

An dieser Stelle möchte ich über Rorty hinausgehen. Rorty schreibt, dass die Beschäftigung der Hermeneutik mit den revolutionären Diskursen vom „Standpunkt des normalen [Diskurses]“<sup>468</sup> aus passiert. Rorty schreibt: „[D]er bildende Diskurs *soll* nichtnormal [d.h. revolutionär] sein, uns durch die Kraft seiner Fremdartigkeit aus unserem alten Selbstbild herausführen, dazu beitragen, dass wir andere Wesen werden.“<sup>469</sup> Doch meiner Ansicht nach ist es viel schwieriger über einen wirklich „revolutionären Diskurs“ zu sprechen als Rorty es hier suggeriert.

Denn sobald man spricht, sobald man etwas als revolutionären Diskurs benennt, befindet man sich in schon einem normalen Diskurs, in einer gewohnten Ordnung, in einer Deutungsgewalt. Bei diesem Vorgehen wird man den Ereignischarakter dieser revolutionären Diskurse nicht erfassen können, man wird zu einem „revolutionären Systematiker“, aber niemals ein „bildender Philosoph“. Aber ohne normalen Diskurs kann auch der bildende Philosoph nicht auskommen, denn, so schreibt Rorty, sich nicht in einem normalen Diskurs aufzuhalten, ist „Verrücktheit im wörtlichsten und schrecklichsten Sinne“<sup>470</sup>. Dem stimme ich zu, möchte aber behaupten, dass man, ähnlich wie bei Derridas „ereignishaften Gerechtigkeit“, auch sagen kann, dass man sich innerhalb eines normalen Diskurses befinden und die revolutionären Diskurse als „unmögliche Möglichkeit“ spurhaft erkennen kann. Anders ausgedrückt: Schon in dem Moment, in dem man eine Störung der gewohnten Ordnung als einen „revolutionären Diskurs“ deutet, ist das „Revolutionäre“, das „Ereignis“ bereits verschwunden. Es ist Opfer einer Deutungsgewalt geworden, nur deswegen kann man darüber sprechen. Dieser Deutungsgewaltakt ist einerseits legitimiert, da sonst niemals etwas gesagt werden könnte. Doch andererseits muss man sich darüber im Klaren sein, dass es sich hierbei um eine von vielen möglichen Deutungen handelt. Oder,

---

<sup>467</sup> Vgl. SDN. S.349.

<sup>468</sup> SDN. S. 349.

<sup>469</sup> SDN. S. 390 (Hervorhebung im Original).

<sup>470</sup> Vgl. SDN. S. 396.

wie Rorty es in *Kontingenz, Ironie und Solidarität* ausdrückt, man sollte sich im Klaren sein, dass all unsere Sprechweisen kontingent sind.

Genau diese Betonung der allgegenwärtigen Möglichkeit eines spurhaften, unsere gewohnte Ordnung störenden, revolutionären Diskurses ist meiner Ansicht nach der Versuch, einer unaussprechlichen Gerechtigkeit zu entsprechen.

Aus diesem Grund meint Derrida auch, dass man nicht sagen kann „Ich bin gerecht“ oder „Dies ist das Wesen der Gerechtigkeit“. Denn solche Aussagen sind Akte einer Deutungsgewalt, die jede Berufungsmöglichkeit suspendieren. Wo solch eine Gewalt herrscht, ist die Gerechtigkeit immer schon verschwunden. Diese Aussagen, die „Gerechtigkeit“ in die sprachliche Ordnung integrieren sollen, kommen strukturell immer schon zu spät, um das zu erfassen, was mit „Gerechtigkeit“ gemeint sein könnte. Diese Einsicht ist meiner Ansicht nach auf alle philosophischen Begriffe anzuwenden. Ihre Vorläufigkeit und die dahinterstehende Deutungsgewalt sollten gerade in der Philosophie immer mitbedacht und dekonstruiert werden. Wenn man dies ernst nimmt, dann liefert Rorty eine gute Methode, um unter diesen Bedingungen trotz allem etwas zur Ethik sagen zu können. Jedoch kann dies nicht in wahrheitsfähigen Urteilen geschehen, die nach wissenschaftlichem Vorbild aus der Welt herausdeduziert werden, sondern dies kann wohl nur im Gespräch passieren, in einem Nehmen und Geben von Gründen und einer irreduziblen persuasiven Komponente.

Wenn man das gerade Gesagte ernst nimmt, dann entlarvt dies gerade auch den Gewaltakt meiner These. Doch ich möchte behaupten, dass sich in meinem Scheitern etwas zeigt. Ich möchte nun meine These anhand von Vladimir Nabokovs Roman *Einladung zur Enthauptung* anschaulicher machen.

Man könnte diesen Roman eine „philosophische Dystopie“ nennen. Auch im Scheitern des Hauptcharakters des Romans, Cincinnatus C., zeigt sich etwas. Cincinnatus hegt, ebenso wie Rorty und Derrida, das Gefühl, dass das bisher Gesagte nicht alles sein kann, dass noch so viel Unaussprechliches, ja vielleicht Unmögliches gesagt werden müsste. Und auch Cincinnatus kann diese erlösenden Worte nicht in üblicher Weise aussprechen.

*Einladung zur Enthauptung* beginnt damit, dass Cincinnatus C. zum Tode verurteilt wird. Er wird in eine Festung gebracht, in der er der einzige Insasse zu sein scheint. Dort soll er seine letzten Tage verleben, das Datum seiner Hinrichtung ist ihm unbekannt. Auf den ersten

Blick ist er nun also ein Gefangener, der auf seine Hinrichtung wartet. Im Laufe des Romans zeigt sich aber, dass er schon sein ganzes Leben lang ein Gefangener war. Denn Cincinnatus träumt und halluziniert in der Festung, und in diesen Sequenzen wird die Festung wiederholt mit seinem alten, alltäglichen Leben verglichen. Einmal spaziert er in einer Traumsequenz geradewegs zu seiner alten Wohnung, und als er die Türe zu seinem Haus öffnet und eintritt, steht er in seiner Zelle. In einer anderen Szene wird sein Gefängnis mit seinem Brustkasten verglichen.<sup>471</sup>

Sein wirkliches Gefängnis ist daher das Leben, die Menschen um ihn herum, die Freundlichkeit vorspielen, ihre täglichen Routinen abspielen und belangloses Gerede von sich geben. Mit Rorty kann man sagen, dass sein Gefängnis ein normaler Diskurs ist, eine gewohnte Ordnung, die nichts Neues zulässt.

Es gibt einige politische Deutungen dieses Romans, die zweifellos ihre Berechtigung haben. Ich möchte jedoch eine andere Leseart betonen. Brian Boyd, Nabokovs Biograph, schreibt, dass Cincinnatus in einem „Gefängnis der Sprache“ sitzt.<sup>472</sup> Tatsächlich handelt der Roman in vielen wichtigen Szenen von Sprache und besonderen, ritualisierten Sprechweisen. Das Todesurteil wird als Metapher formuliert („Mit freundlichem Einverständnis des Publikums werden Sie den roten Zylinder aufzusetzen haben.“<sup>473</sup>) und im Flüsterton mitgeteilt. Als Grund für das ganze Verfahren gegen Cincinnatus wird unter anderem der „Ton in seiner Stimme“ als Grund angegeben. Sein Verbrechen liegt darin, dass er für die anderen Menschen opak, nicht transparent, nicht durchsichtig, nicht vorhersehbar ist.<sup>474</sup> Die Transparenz wird an der Sprache festgemacht. Denn alle anderen Menschen in Cincinnatus' Welt sind einander durchsichtig, das heißt, sie verstehen einander nach dem ersten Wort. Es gibt keine unbekannten Wörter, und es gibt auch keine neuen Bedeutungen. Cincinnatus vermerkt daher in seinem Tagebuch: „Was unbenannt ist, existiert nicht. Leider war alles benannt.“<sup>475</sup> An anderer Stelle schreibt er:

Nein, bisher habe ich noch nichts gesagt oder vielmehr nur geschraubte Bücherworte... Und die logische Folge wäre, aufzugeben, und ich gäbe auf, wenn ich mich für einen heute lebenden Leser mühte, aber da in dieser Welt kein einziger Mensch ist, der meine Sprache spricht; oder einfacher, kein einziger Mensch der sprechen kann; oder, noch einfacher, kein

---

<sup>471</sup> Nabokov, Vladimir: Einladung zur Enthauptung. S. 34f.

<sup>472</sup> Boyd, Brian: Vladimir Nabokov. Die russischen Jahre 1899-1940. S. 664.

<sup>473</sup> Nabokov, Vladimir: Einladung zur Enthauptung. S. 23.

<sup>474</sup> Vgl. Ebd. S. 24f.

<sup>475</sup> Ebd. S. 27.

einzigster Mensch – darum darf ich nur an mich denken und an die Kraft, die mich drängt, mich auszudrücken.<sup>476</sup>

Diese Kraft beschäftigt Cincinnatus beinahe ununterbrochen. So schreibt er wiederholt, dass er etwas wisse, das er aber mit diesen „kleinen Worten“, die ihm zur Verfügung stehen, nicht ausdrücken könne.<sup>477</sup> Die Wesen in dieser Welt werden von Cincinnatus auch nicht als Menschen bezeichnet. Vielleicht gleichen sie eher Robotern, die Programme abspielen.

Kurz vor der Hinrichtung schreibt Cincinnatus:

Ich habe den kleinen Riss im Leben entdeckt, wo es abbrach, wo es einst an etwas anderes gelötet war, etwas wahrhaft Lebendiges, Bedeutsames, Unermeßliches – [...] Alle meine besten Worte sind Deserteure und antworten nicht auf das Trompetensignal, und die übrigen sind Krüppel.<sup>478</sup>

Ich meine, dass diese transparenten Menschen, die Cincinnatus wie „Gespenster und Attrappen“<sup>479</sup> vorkommen, die auf der Bühne, die sie Welt nennen, eine Farce aufführen, als Sinnbild für den (erkenntnistheoretischen) Versuch gesehen werden können, einen normalen Diskurs zu verabsolutieren. Cincinnatus, der etwas Unaussprechliches in Worte fassen möchte, wäre dann der Hinweis auf einen sich zeigenden revolutionären Diskurs. Es ist ihm unmöglich, das auszudrücken, was er sagen möchte. Er wird vom normalen Diskurs mit einer recht drastischen Deutungsgewalt zum Schweigen gebracht. Denn die Attrappen und Gespenster haben alles benannt, was existiert. Was sie nicht benannt haben, existiert einfach nicht. Sie gleichen Maschinen, die feststehende Handlungsregeln einprogrammiert haben und die Angst davor haben, dass sich etwas Unvorhersehbares ereignen könne, auf das sie reagieren müssten. Cincinnatus, der mit seiner Undurchsichtigkeit darauf hinweist, dass diese momentanen Wörter nicht alles sein können, der darauf hinweist, dass es immer Bedeutungen gibt, die sich entziehen, macht ihnen Angst. Sie sperren ihn ein und bringen ihn mit Gewalt zum Schweigen, sie beruhigen sich damit, dass es ihn gar nicht geben darf, nicht geben kann, dass er ein Verbrecher ist.

Im Laufe der Handlung versuchen verschiedene Personen, mit ängstlichem Ton in der Stimme, Cincinnatus zum Widerruf zu bewegen. Es scheint, dass die Anklage vielleicht sogar

---

<sup>476</sup> Nabokov, Vladimir: Einladung zur Enthauptung. S. 104.

<sup>477</sup> Vgl. Ebd. S. 157.

<sup>478</sup> Ebd. S. 231f.

<sup>479</sup> Vgl. Ebd. S. 38.

fallen gelassen werden könnte, wenn Cincinnatus sich nur „normal“ verhalten würde. Unter anderem beschwört ihn seine Frau Marte flehentlich, die aber ebenso ein Gespenst ist wie alle anderen. Als Marte Cincinnatus in seiner Zelle besuchen kommt, nimmt sie sehr buchstäblich den kompletten normalen Diskurs mit: sie erscheint mit der gesamten Wohnungseinrichtung, mit dem Spiegel, der „sein eigenes privates Spiegelbild mitbrachte (nämlich eine Ecke des ehelichen Schlafzimmers mit einem Streifen Sonnenlicht quer über dem Fußboden, einem heruntergefallenen Handschuh und einer entfernten offenen Tür)“<sup>480</sup> und mit der ganzen Familie. Das Treffen mit seiner Frau, auf das Cincinnatus so sehnsüchtig gewartet hat, verkommt zu langweiliger Alltäglichkeit, er hat keine Gelegenheit, ernsthaft mit seiner Frau zu sprechen. Es ist genau diese Oberflächlichkeit, diese „Kleinheit der Worte“, die Cincinnatus nicht erträgt. Das kann nicht alles sein.

Diese, die ganze Welt beherrschende Oberflächlichkeit, wird besonders von Cincinnatus' Henker, M'sieur Pierre, dargestellt. Dieser wird als lustiger, sehr umgänglicher Mann beschrieben, der stets einen lockeren Spruch auf den Lippen trägt und Späße macht. Interessanterweise kommt er auch der Gestalt des traditionellen Philosophen am nächsten. Denn er nötigt Cincinnatus in einer Szene, die an Platons Dialog *Phaidon* erinnert, dazu, einen philosophisch anmutenden Vortrag über das Wesen des Genusses über sich ergehen zu lassen.

Gegen Ende des Romans zerfällt die „Bühne“ namens Welt immer mehr. Die Dinge passen irgendwie nicht mehr zusammen. Der Hausmeister der Festung verschmilzt mit dem Direktor der Festung, die Spinne, die sich die ganze Zeit in Cincinnatus' Zelle befunden hat, besteht nun aus zusammengeklebten Unrat. Cincinnatus kümmert dies wenig, denn er wird zu seiner Hinrichtung geführt, die ein großer Festakt zu sein scheint. Die Guillotine wartet schon, umringt von einer feiernden Menschenmenge, mitten im Dorf auf Cincinnatus.

Cincinnatus wird geköpft und doch stirbt er nicht. Er erhebt sich verwundert von der Guillotine und sieht sich um. Die Umgebung wie auch die Geister des normalen Diskurses zerfallen nun rapide. Das Buch endet mit folgenden Worten:

Alles löste sich auf. Alles fiel. Ein Wirbelwind packte und ließ kreiseln: Staub, Lumpen, Splitter aus bemaltem Holz, Stücke vergoldeten Stucks, Pappziegel, Anschläge; eine schale Düsternis griff schnell um sich; und inmitten des Staubes, inmitten der fallenden Dinge, inmitten der

---

<sup>480</sup> Nabokov, Vladimir: Einladung zur Enthauptung. S. 109.

schwankenden Kulissen schritt Cincinnatus in jene Richtung, wo, nach den Stimmen zu urteilen, ihm verwandte Wesen standen.<sup>481</sup>

Letztlich ist es den Geistern und Attrappen also nicht gelungen, Cincinnatus zu töten. Anders gesagt hat es der normale Diskurs letztlich nicht geschafft, das Gefühl dafür zum Schweigen zu bringen, dass es immer etwas geben wird, das noch zu sagen bleibt, etwas, das die gewohnte Ordnung auf unvorhersehbare Weise stört. Auch Rorty bekundet eben diese Hoffnung schon im *Spiegel der Natur*: „Unsere unverbrüchliche Einzigartigkeit besteht in unserem poetischen Vermögen, einzigartige und dunkle Dinge zu sagen, nicht in unserem Vermögen, gewisse Trivialitäten nur zu uns selbst sagen zu können.“<sup>482</sup>

Die Gespenster in Cincinnatus' Welt spüren diese Einzigartigkeit nicht oder fürchten sie, wo sie sie spüren. Dieses poetische Vermögen gilt ihnen als Verbrechen, das es zu beseitigen gilt. *Einladung zur Enthauptung* ist daher meiner Ansicht nach ein Sinnbild dafür, was passieren würde, wenn sich die Hoffnung auf das, was Rorty „Erkenntnistheorie“ nennt, gegen das, was er „Hermeneutik“ nennt, durchsetzen würde. Trotz solch einer Durchsetzung aber wäre es dem normalen Diskurs unmöglich, revolutionäre Diskurse endgültig zu unterdrücken.

In *Einladung zur Enthauptung* herrscht ein verabsolutierter normaler Diskurs und alles, was sich nicht innerhalb dieses Diskurses verorten lässt, muss zum Schweigen gebracht werden. Diese Herrschaft würde eine Sicherheit bedeuten, wie man sie sich in der Antike von der religiös inspirierten „Schau des Ewigen“ erhofft hat. Jedoch – „Menschlichkeit“ sieht anders aus. Romane wie Nabokovs *Einladung zur Enthauptung* helfen uns zu erkennen, dass die Aussicht auf Wahrheit vielleicht gar nicht so verlockend ist, wie sie auf den ersten Blick wirkt. Vielleicht führt dieser Weg, diese „Tradition der einen Wahrheit“, nicht zu größerer Sicherheit, sondern lediglich zu ideologischer Unterdrückung, zu einem Stillstand des Gesprächs. Wenn das große „kulturelle Gespräch“ zum Stehen kommen würde, vielleicht würden Menschen dann wie Cincinnatus behandelt. Oder vielleicht ist dies schon der Fall.

---

<sup>481</sup> Nabokov, Vladimir: *Einladung zur Enthauptung*. S. 253.

<sup>482</sup> SDN. S. 141.

### 3.2. Ethik als Wagnis – ein Fazit

Derrida vertritt die Ansicht, dass sich Gerechtigkeit als Ereignis nur spurhaft zeigen kann, dass diese spurhafte Gerechtigkeit aber nichts desto Trotz Einfluss auf unser Handeln nehmen sollte. Ich habe argumentiert, dass man dieses Moment der spurhaften Gerechtigkeit auch bei Rorty findet. Denn in normalen Diskursen zeigen sich spurhafte revolutionäre Diskurse, die niemals anwesend sein können. Denn sobald sie anwesend sind, sind sie in unsere Ordnung integriert und dann handelt es sich wiederum um normale Diskurse, um ein abzuspielendes Programm. Aber man muss immer mit dem Unvorhersehbaren rechnen, auch wenn man es nicht begrifflich beherrschen kann.

Daraus, dass Rorty diese spurhaften revolutionären Diskurse ernst nimmt, ergibt sich seine Geringschätzung des Begriffes „Wahrheit“. Denn wie soll „Wahrheit“ helfen, eine unvorhersehbare Vielheit zu bändigen, die sich durch kein Netz von Begriffen einfangen lässt? Aus Rortys Analysen und in der Diskussion mit Putnam zeigte sich, dass man aber ein solches Netz, einen grundlegenden normalen Diskurs, annehmen muss, wenn man dem Begriff der Wahrheit eine philosophische Kraft zusprechen möchte. Man muss sich dann einer Deutungsgewalt hingeben, die Gerechtigkeit letztlich unmöglich macht, weil sie die Möglichkeit der Berufung suspendiert. Rorty versucht, diese Gewalt in der Gegenüberstellung von systematischer und bildender Philosophie zu thematisieren, aber auch sein eigener, bildender Versuch, den revolutionären Diskurs ernst zu nehmen, gibt sich immer der Gewalt einer Deutung hin. Man könnte sagen, dass die bildende Philosophin das Problem hat, dass sie in der Sprache der systematischen Philosophen sprechen muss.

Es geht also in beiden Fällen verloren, was man sich von philosophischen Begriffen erhofft hat, nämlich so etwas wie eine allgemein gültige Anleitung für vorurteilslose Vernünftigkeit zu finden. Philosophische Begriffe können dann nicht mehr die Allgemeinheit erreichen, die man sich von ihnen erhofft hat, sie spiegeln dann immer die Lebensumstände und Entscheidungen ihrer Urheber wider.<sup>483</sup> Anders gesagt entspringen sie immer einer bestimmten Deutung und sind daher keine zerrungsfreien Reflektionen in dem Spiegel namens „Bewusstsein“, sondern sie sind Werkzeuge, die einen bestimmten Zweck erfüllen sollen. Aber auch in dieser Deutung steckt natürlich eine Gewalt.

---

<sup>483</sup> Das drückt Rorty mit seinem „milden Ethnozentrismus“ aus. Vgl. SO. S. 16.

Es ist genau diese Gewalt, die Putnam Angst macht. Und es ist genau diese Gewalt, die Rorty zu der Suche nach Alternativen antreibt. Wenn man Rorty dabei folgt, dann kann man sich selbst natürlich auch nicht auf herkömmliche, fundierende Argumente verlassen. Rorty kann nicht erklären, dass seine philosophische Weltsicht etwas „Wahres“ aussagt. Er kann lediglich behaupten, eine Sichtweise vorzuschlagen, die zu einem besseren und sinnvolleren Leben und Philosophieren führt. Rorty muss, wie Derrida, der in diesem Punkt dieselbe Ansicht vertritt, gewissermaßen ein Wagnis eingehen, indem er sich ohne die Sicherheit eines normalen Diskurses zu seiner Philosophie bekennt – denn spurhafte revolutionäre Diskurse können nicht mit „vernünftiger Argumentation“ gestützt oder abgesichert werden. Das meint Derrida, wenn er davon spricht, dass er sich selbst im Nichts-sagen-wollen *riskiert*. Man riskiert viel, wenn man sich in einem normalen Diskurs befindet und bestimmte Grundsätze dieses Diskurses verändern will. Man wird, wie Rorty schreibt, entweder zum Revolutionär oder zum Spinner.<sup>484</sup>

Rorty, Derrida und auch Cincinnatus C. gehen darum ein Wagnis ein. Cincinnatus hat durch seine Undurchsichtigkeit, durch die Unvorhersehbarkeit seines Sprechens buchstäblich sein Leben riskiert. Derrida hat durch seine Schriften riskiert, philosophisch nicht verstanden und institutionell geächtet zu werden. Rorty hat aus einem moralischen Impetus heraus riskiert, den Begriff der „Wahrheit“ zu schwächen und dadurch als Amoralist oder noch Schlimmeres zu gelten. Für Rorty und Derrida kann man allerdings hoffen, dass ihr Wagnis einen glücklicheren Ausgang hat, als es bei Cincinnatus der Fall war. Ihr versuchter Hinweis auf die Spuren der revolutionären Diskurse läuft natürlich wiederum in normalen Diskursen ab. Dies ist auch notwendig, da die Menschen auf normale Diskurse und auf ihre Deutungsgewalt angewiesen sind, um zu sprechen. Doch dabei darf man nicht stehen bleiben. Das Gespräch muss weitergehen.

Ich wiederum riskiere als Autor dieser Arbeit, widerlegt oder ignoriert zu werden, obwohl ich, wie ich hoffe, eine Menge Gründe angeführt habe, die mein Wagnis plausibel erscheinen lassen. Ich werde diese Thesen vor mir bisher unbekannten Zuhörern rechtfertigen müssen, die mit nicht vorhersehbaren Argumenten aufwarten werden. Ich kann zu diesem Zeitpunkt nicht sagen, ob ich Recht gehabt haben werde. Der philosophische Begriff der „Wahrheit“ kann mir dabei ebensowenig helfen wie der Verweis

---

<sup>484</sup> Vgl. SDN. S. 368.



auf eine „Faktenlage“. Doch letztlich kann man nur durch solch ein rückhaltloses Wagnis – und dies ist meine tiefe philosophische Überzeugung – etwas zum Besseren verändern.

Die grundlegende These dieser Arbeit könnte sich dem Vorwurf der Irrelevanz ausgesetzt sehen. Denn man könnte sagen: „Wenn das stimmt, dann ist jedes Sprechen also eine Gewalt, aber da man niemals aus dieser Gewalt herauskommt – welchen Sinn macht der Hinweis auf diesen Umstand?“ Die Antwort, die ich in dieser Arbeit vorgelegt habe, lautet: „Das Bewusstsein dieses Umstandes macht es nötig, auf neue Weise zu sprechen. Ich schlage eine Sprechweise vor, die Rorty mit Derrida zusammendenkt.“

Derridas Ausspruch „Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit“ ist ein performatives Wagnis, der Hinweis auf eine Spur, der nicht argumentativ gestützt werden kann. Auch der Titel der vorliegenden Arbeit stellt ein solches Wagnis dar. Man darf beides nicht als Tatsachenaussage werten, sondern als ein Bekenntnis zu einem spurhaften, revolutionären Diskurs, zu dem Gefühl, dass das bisher in der Philosophie Gesagte nicht alles sein kann. Es ist ein Bekenntnis zur Fantasie, nicht zur Wahrheit.

Wittgenstein meinte einmal, dass, wenn man ein Buch aller gültigen Sätze vor sich liegen hätte, dieses Buch keine Sätze der Ethik enthalten würde.<sup>485</sup> Dieses Buch würde daher nichts über den Wert des Lebens – ein Teil von Wittgensteins Begriff der Ethik – sagen können. Systematische oder metaphysische Philosophen und Philosophinnen, wie Rorty sie beschreibt, haben die Hoffnung, dass in diesem Buch doch einige Sätze stehen, die absoluten Wert haben. Sie hoffen auf Sätze die zeigen, wie man leben *soll*, und sind der Ansicht, dass man die dafür relevanten Seiten des „Weltbuches“ bisher unachtsam überblättert hat. Ich habe zu zeigen versucht, dass auch Putnam auf gewisse Weise auf so ein erlösendes Wort hofft, auch wenn er ansonsten nicht dem Bild des Metaphysikers entspricht, das Rorty zeichnet.

Um nach all dem bisher Gesagten meine These ein letztes Mal im Modus des „Vielleicht“ zu formulieren: Vielleicht zeigt sich in Rortys ganzer Philosophie die Suche nach einer Wahrhaftigkeit, die nicht ausgesprochen werden kann, die nicht mit Argumenten begründet werden kann. Vielleicht zeigt sich genau in dem Umstand, dass Rorty von Letztbegründungen, von der „Wahrheit“ als philosophischem Ziel und von dem Paradigma der Wissenschaftlichkeit Abstand nimmt, eine spurhafte Gerechtigkeit. Vielleicht zeigt sich

---

<sup>485</sup> Wittgenstein, Ludwig: Vortrag über Ethik. S. 12.

diese unaussprechliche Gerechtigkeit darin, dass Rorty stets Platz für eine Berufung lässt, dass er nicht versucht, seine kontingenten Ansichten mit Rekurs auf die Wahrheit oder die Wirklichkeit abzusichern. Vielleicht ist „der Pragmatismus“ deswegen „die Gerechtigkeit“, da er die immer in der Zukunft liegende Berufungsmöglichkeit philosophisch ernst nimmt. Die Gerechtigkeit bleibt so immer „im Kommen“, wie Derrida sagt, sie ist niemals im vollen Sinne anwesend. Und so ist auch Rortys pragmatistische Hoffnung auf eine besser Zukunft immer „im Kommen“. Es geht um „Hoffnung“ (auf eine bessere Zukunft) statt um „Erkenntnis“ (der wahren Welt).

Wenn das alles stimmen sollte, dann ist es wichtig, dass Autoren und Autorinnen weiterhin philosophische Systeme bauen und metaphysische Aussagen über das Wesen von Wahrheit und Gerechtigkeit vorbringen oder metaphysische Bilder vertreten – aber es ist genau so wichtig, dass bildende Philosophen und Philosophinnen gegen dieses Vorhaben ihre Einsprüche erheben. Es ist wichtig, dass das Gespräch am Leben bleibt, denn nur so kann sich Gerechtigkeit ankündigen. Sie wird sich nicht, so wage ich zu behaupten, in dem Versuch zeigen, eine philosophische Wahrheit zu entdecken, die objektive Gültigkeit haben soll. Doch es ist wichtig mitzubedenken, von welchem philosophischen Ort aus ich diese Aussage tätige. Denn wenn man in seinen philosophischen Untersuchungen nicht jeder kritischen Kraft verlustig gehen möchte, sollte man ein Gespür dafür kultivieren, dass etwas faul ist, wenn jemand die Ansicht vertritt, er oder sie könne angeben, worin „Gerechtigkeit“ bestehe. Dies gilt in der Philosophie ebenso, wie in allen anderen Lebensbereichen. In diesem Sinne hoffe ich, dass die werthe Leserin oder der werthe Leser nun der Ansicht ist, dass hier etwas faul ist.

Es wäre also, so möchte ich festhalten, für die philosophische Betrachtung äußerst unangenehm, wenn man bei der Frage nach der Gerechtigkeit bei einer Einigung ankäme. Doch meine These ist selbst der Gewaltakt einer Deutung und ein Wagnis. Ich muss für diese Aussage, die viele Möglichkeiten ausgeschlossen hat, Verantwortung übernehmen und hoffen, dass sie etwas Wahres ausgedrückt haben wird. Das weitere Gespräch wird es zeigen.

„Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist – und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? – nun, um so besser. –“<sup>486</sup>

---

<sup>486</sup> Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. S. 37.

## 4. Literaturverzeichnis

Aristoteles: *Metaphysik*. Übersetzt und erläutert von Eugen Rolfes. Leipzig: Felix Meiner, 1928.

Ayer, Alfred Jules: *Language, Truth and Logic*. New York: Dover Publications, 1952.

Bieri, Peter (Hg.): *Analytische Philosophie des Geistes*. Königstein: Verlag Anton Hain, 1981.

Boyd, Brian: *Vladimir Nabokov. Die russischen Jahre 1899-1940*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1999.

Bradley, Francis Herbert: *Appearance and Reality. A metaphysical Essay*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

Brandom, Robert (Hg.): *Rorty and his Critics*. Oxford and Cambridge: Blackwell, 2000.

Brandom, Robert: *Making it Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*. Cambridge, London, u.a.: Harvard University Press, 1994.

Carnap, Rudolf: *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*. Herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Thomas Mormann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.

Chisholm, Roderick: *Erkenntnistheorie*. Eingeleitet und übersetzt von Rudolf Haller. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2004.

Conant, James & Zeglen, Ursula M. (Hg.) *Hilary Putnam: Pragmatism and Realism*. New York: Routledge, 2002.

Davidson, Donald / Rorty, Richard: *Wozu Wahrheit? Eine Debatte*. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Mike Sandbothe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

Derrida, Jacques : *Die unbedingte Universität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

- Derrida, Jacques: *Die différance. Ausgewählte Texte*. Stuttgart: Philipp Reclam Junior, 2004.
- Derrida, Jacques: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*. Berlin: Merve Verlag, 2003.
- Derrida, Jacques: *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Milano: Corbo et Fiore, 1974.
- Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Vom „Mystischen Grund der Autorität“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Derrida, Jacques: *Limited Inc*. Wien: Passagen Verlag, 2001.
- Derrida, Jacques: *Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*. Wien: Passagen Verlag, 2009.
- Devitt, Michael: *Realism and Truth*. Cambridge: Basil Blackwell, 1991.
- Dewey, John: *Die Suche nach Gewißheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- Dewey, John: *Erfahrung, Erkenntnis und Wert*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- Dewey, John: *Philosophie und Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Dummett, Michael: *Truth and Other Enigmas*. Cambridge u.a.: Harvard University Press, 1978.
- Ebel, Ursula; Lembcke, Sophie (Hg.): *Spannungsfelder: Literatur und Freiheit: 1. Wiener Studierendenkongress der Komparatistik*. Marburg: Tectum Verlag, 2010.
- Feyerabend, Paul: *Wissenschaft als Kunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- Frank, Manfred (Hg.): *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- Frankfurt, Harry G.: *On Bullshit*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.
- Gascoigne, Neil: *Richard Rorty. Liberalism, Irony and the Ends of Philosophy*. Cambridge: Polity Press, 2008.
- Giere, Ronald: *Scientific Perspectivism*. Chicago and London: Chicago University Press, 2006.
- Gierlinger, Frederik: *Sätze, um die anderes sich dreht. Eine Aufarbeitung der Sekundärliteratur zu Ludwig Wittgensteins "Über Gewißheit"*. Diplomarbeit, WU Wien.

- Goodman, Nelson: *Weisen der Welterzeugung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- Guignon, Charles; Hiley, David (Hg.): *Richard Rorty*. (Contemporary Philosophy in Focus). Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Hahn, Lewis Edwin (Hg.): *The Philosophy of Donald Davidson*. Illinois: Carus Publishing Company, 1999.
- Hetzel, Andreas; Kertscher, Jens; Rölli, Marc (Hg.): *Pragmatismus. Philosophie der Zukunft?* Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2008.
- Horster, Detlef: *Richard Rorty zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 1991.
- James, Henry (Hg.): *The Letters of William James in Two Volumes*. Boston: The Atlantic Monthly Press, 1920.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- Kierkegaard, Sören: *Über den Begriff der Ironie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
- Kögler, Hans-Herbert: *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*. Stuttgart: Metzler Verlag, 1992.
- Krämer, Sybille; Kogge, Werner; Grube, Gernot (Hg.): *Spur. Spurenlesen als Orientierungstechnik und Wissenskunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.
- Kripke, Saul: *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.
- Kuhn, Thomas S.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolution*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- Latour, Bruno: *Die Hoffnung der Pandora*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- Lem, Stanislaw: *Als sprach GÖLEM*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- Malachowski, Alan (Hg.): *Reading Rorty*. Oxford and Cambridge: Blackwell, 1990.
- McGuinn, Marie: *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*. London: Routledge, 1997.
- McManus, Denis (Hg.): *Wittgenstein and Scepticism*. New York: Routledge, 2004.

- Mitterer, Josef: *Die Flucht aus der Beliebigkeit*. Klagenfurt: Drava Verlag, 1999
- Moyal-Sharrock, Danièle & Brenner, William: *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. New York: Palgrave MacMillan, 2005.
- Moyal-Sharrock, Danièle: *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. New York: Palgrave MacMillan, 2004.
- Nabokov, Vladimir: *Einladung zur Enthauptung. Gesammelte Schriften Band 4*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2003.
- Nagel, Thomas: *Die Grenzen der Objektivität. Philosophische Vorlesungen*. Stuttgart: Philipp Reclam Jun, 1991.
- Nagel, Thomas: *The Last Word*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1997.
- Nagel, Thomas: *The View from Nowhere*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1986.
- Nagl, Ludwig & Heinrich, Richard (Hg.): *Wo steht die analytische Philosophie heute?* Wien und München: Verlag Oldenbourg, 1986.
- Nietzsche, Friedrich: *Der Wille zur Macht*. Herausgegeben von Elisabeth Förster-Nietzsche und Peter Gast.. München: Wilhelm Goldmann Verlag, 1906.
- Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: Verlag de Gruyter, 1967.
- Parmenides: *Über das Sein*. Übersetzung und Gliederung von Jaap Mansfeld. Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1981.
- Pihlström, Sami: *Pragmatic Moral Realism. A Transcendental Defense*. Amsterdam & New York: Rodopi, 2005.
- Platon: *Sämtliche Werke in 4 Bänden*. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2006.
- Putnam, Hilary: *Realism and Reason. Philosophical Papers Volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Putnam, Hilary: *Realism with a human face*. Edited by James Conant. Harvard: Harvard University Press, 1990.

- Putnam, Hilary: *Renewing Philosophy*. Harvard: President and Fellows of Harvard College, 1992.
- Putnam, Hilary: *Repräsentation und Realität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- Putnam, Hilary: *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- Putnam, Hilary: *Von einem realistischen Standpunkt*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1993.
- Putnam, Hilary: *Words and Life*. Edited by James Conant. Harvard: Harvard University Press, 1995.
- Quine, Willard van Orman: *From a logical Point of view*. Harvard: Harvard University Press, 1961.
- Quine, Willard van Orman: *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969.
- Quine, Willard van Orman: *Wort und Gegenstand*. Stuttgart: Philipp Reclam Junior, 1980.
- Quine, Willard van Orman; Ullian, Joseph Silbert: *The web of belief. Second Edition*. New York u.a.: McGraw-Hill, 1978.
- Reese-Schäfer, Walter: *Richard Rorty. Zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 2006.
- Rorty, Richard (Hg.): *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1992.
- Rorty, Richard: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Rorty, Richard: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- Rorty, Richard: *Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- Rorty, Richard: *Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays*. Stuttgart: Philipp Reclam Junior, 1993.
- Rorty, Richard: *Hoffnung statt Erkenntnis. Einführung in die pragmatische Philosophie*. Wien: Passagen Verlag, 1994.

- Rorty, Richard: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- Rorty, Richard: *Objectivism, Relativism and Truth. Philosophical Papers Part I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Rorty, Richard: *Philosophie als Kulturpolitik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.
- Rorty, Richard: *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books, 1999.
- Rorty, Richard: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*. Stuttgart: Philipp Reclam Junior, 1988.
- Rorty, Richard: *Wahrheit und Fortschritt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- Searle, John R.: *Geist, Sprache und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- Shook, John R. & Margolis, Joseph: *A Companion to Pragmatism*. Wiley-Blackwell: Oxford, 2009.
- Skribbekk, Gunnar: *Wahrheitstheorien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Tartaglia, James: *Rorty and the Mirror of Nature*. London and New York: Routledge, 2007.
- Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
- Voparil, Christopher; Bernstein, Richard (Hg.): *The Rorty Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
- Waismann, Friedrich: *Logik, Sprache, Philosophie*. Stuttgart: Philipp Reclam Junior, 1976.
- Waismann, Friedrich: *Was ist logische Analyse? Gesammelte Aufsätze mit einer Einleitung herausgegeben von Kai Buchholz*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 2008.
- Wittgenstein, Ludwig: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Herausgegeben von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- Wittgenstein, Ludwig: *Werkausgabe in 8 Bänden*. Herausgegeben von Rush Rhees, Elisabeth Anscombe, Brian McGuinness, u.a. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984ff.



## **5. Anhang**

### **5.1. Abstract (Deutsch/Englisch)**

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit Richard Rortys Neopragmatismus. Im genaueren mit zwei zusammenhängenden Problemfeldern. Das erste Problem im Umgang mit Rortys Philosophie ist, dass es eine große Menge an offensichtlichen Fehldeutungen gibt. Das zweite Problem ist, dass es diese Fehldeutungen unmöglich machen, die ethischen Implikationen, die für Rortys Denken zentral waren, zu erfassen.

Die Arbeit setzt sich aus drei Teilen zusammen, die von jeweils einer Frage inspiriert sind. Um eine Antwort auf das erste Problem zu finden, wird im ersten Teil der Arbeit der Hintergrund nachgezeichnet, vor dem sich Rortys Kritik am philosophischen Begriff der Wahrheit bewegt. Hier wird die folgende Frage behandelt: „Gegen welches Bild von Philosophie ist Rortys Kritik gerichtet?“

Die Aufhellung dieser Frage ist von unschätzbarem Wert, wenn sich der zweite Teil der Arbeit Rortys eigenem Vorschlag und der Debatte zwischen Rorty und Hilary Putnam zuwendet. Denn das Wissen darum, welche philosophischen Positionen Rorty kritisierte, ermöglicht einem, Rortys „bildende Philosophie“ richtig zu verorten. In der Debatte mit Putnam zeigen sich einige dieser Verortungsfehler, die sodann beseitigt werden. Die Frage dieses Kapitels lautet: „Warum war Rorty kein Relativist?“

Im letzten Teil der Arbeit, die mehr den Charakter eines Ausblickes hat, wird versucht, das zweite Problemfeld anzugehen und einige ethische Konsequenzen zu beschreiben, die aus Rortys Denken folgen. Die Leitfrage dieses Kapitels lautet: „Wie kann man mit Rortys bildender Philosophie von Ethik sprechen?“

This thesis is about Richard Rorty's neopragmatism. More precisely it is about two connected problems. The first one is that Rorty's philosophy is a victim of various misconstructions. The second one is that those misconstructions make it impossible to get a fine grasp of the ethical implications of Rorty's philosophy.

The thesis has three parts and every part is guided by one leading question. To deal with the first problem I sketched, the first part is about drawing a background for Rorty's discussion of the philosophical concept of truth. The question is: "Against which picture of philosophy is Rorty arguing?"

It is essential to get clarity about this point, so we can understand Rorty's own account of philosophy, which he called edifying philosophy. With this understanding, there shall be shed light on the discussion between Rorty and Hilary Putnam about the concepts of "reference" and "truth" in philosophy. It will be shown that Putnam ignores the background I sketched and therefore he misinterprets Rorty. The question of this chapter is: "Why wasn't Rorty a relativist?"

In the last part of this thesis, which has the character of an outlook, I shall address the second problem sketched above. Some of the ethical implications, which were central to Rorty's thinking, will be made explicit here. The question of this part is: "How is it possible to speak about ethics in Rorty's edifying philosophy?"

## 5.2. Curriculum Vitae

Sebastian Michael Kletzl

Email: sebastian.kletzl@gmail.com

27.07.1985 Geboren in Wien

---

### *Schullaufbahn*

1991 – 1995 Volksschule Georg Wilhelm Papst Gasse

1995 – 1999 AHS Pichelmayergasse 1

1999 – 2003 BORG Hegelgasse 12

2003 Matura

### *Studium*

2003 – 2004 Medieninformatik an der TU Wien (abgebrochen)

2004 Philosophie an der Universität Bielefeld

ab 2004 Philosophie an der Universität Wien

ab 2007 Religionswissenschaften an der Universität Wien

### *Berufslaufbahn*

ab 2008 Tutor an der Universität Wien

ab 2009 Mitarbeiter auf Werksvertragsbasis am „Institut Wiener Kreis“ (IVC)

2009 Gründungsmitglied und Vorstandsmitglied des „Wiener Forum für Analytische Philosophie“

### *Vorträge*

2010 „Worüber man nicht sprechen kann, darüber muss man schreiben“  
(Vortrag im Rahmen des 1. Wiener Studierenden Kongreß der Komparatistik.)

„About Pictures which Held Us Captive. Richard Rorty Reads Wittgenstein“

(Vortrag im Rahmen des 33. Wittgenstein Symposiums in Kirchberg am Wechsel.)

„Richard Rorty und das ‚Gespenst des Relativismus‘“

(Vortrag im Rahmen der 1. Salzburger Tagung für Junge Analytische Philosophie.)

### *Publikationen*

2010

Kletzl, Sebastian: „Worüber man nicht sprechen kann, darüber muss man schreiben“.

In: Ebel, Ursula; Lembcke, Sophie (Hg.): Spannungsfelder: Literatur und Freiheit: 1. Wiener Studierenden-kongress der Komparatistik. Marburg: Tectum Verlag, 2010.

Kletzl, Sebastian: „About pictures which held us captive. Richard Rorty reads Wittgenstein.“

In: Nemeth, Elisabeth; Heinrich, Richard; Pichler, Wolfram (Hg.): *Bild und Bildlichkeit in Philosophie, Wissenschaft und Kunst*. Beiträge zum 33. Internationalen Wittgenstein Symposium.